

# **ELEMENTI DI FILOSOFIA**

PER

**ALESSANDRO PESTALOZZA**

PRETE MILANESE.

TERZA EDIZIONE RITOCATA DALL'AUTORE.

**VOLUME SECONDO**

**MILANO**

COI TIPI DI GIUSEPPE REDAELLI

Contrada de' Due Muri, N. 1041

—  
1855



# PSICOLOGIA





## INTRODUZIONE.

---

1. La *Psicologia* è — la scienza dell'anima umana —. La scienza dell'anima umana è un ramo dell'*Antropologia*, la quale è — la scienza dell'uomo —. Siccome però l'anima non può da noi conoscersi se non considerandola nella sua relazione col corpo, è l'anima così considerata è tutto l'uomo; sotto questo rispetto le due scienze accennate non differiscono che di nome. E noi prendiamo qui la Psicologia nella sua maggiore estensione, come la scienza del *subietto umano*, o sia dell'anima umana come subietto, e perciò come tutto l'uomo, o almeno come parte formale di esso.

2. L'anima è un ente *reale*; è il principio del sentimento umano. Dunque la psicologia appartiene a quella classe di scienze che abbiám chiamate *scienze di percezione*, perchè il soggetto della psicologia è un reale, e un reale che noi non conosciamo già per via di ragionamento, come il Reale divino, ma per via di percezione intellettuale, giacchè il sentimento dell'anima nostra è in noi, è la nostra stessa sussistenza.

3. Le scienze di percezione tramezzano, come abbiám detto, tra quelle d'intuizione e quelle di ragionamento; perchè l'intuizione dell'idea è la condizione o il mezzo formale di conoscere; e la prima applicazione che facciamo dell'idea è appunto ai reali che si percepiscono, e che sono l'anima nostra e i corpi. Acquistate poi le

cognizioni di questi reali, siamo in grado di applicar l'idea ad altri enti che non percepiamo, adoperando il ragionamento. Dunque, se si guarda anche all'ordine con cui si conoscono da noi gli enti, le scienze di percezione, e quindi anche la psicologia, sono *scienze mediane*.

4. Essa compone una delle scienze che costituiscono quella che può chiamarsi *filosofia media*, anche per la ragione che dà le condizioni materiali di quella che si chiama *filosofia progressiva*.

Per intenderlo, bisogna distinguere tre parti dell'intera filosofia; la filosofia *regressiva*, la *media*, la *progressiva*. La prima è quella di coloro che, cominciando a filosofare, vanno in cerca del principio supremo della conoscenza, tenendo, a dir così, una via di *regresso*, cioè partendo da quel punto di sviluppo della ragione in cui si trovano allorchè cominciano a filosofare, e ascendendo verso quel punto che è il *primo* in ordine alla cognizione diretta e naturale, ma l'*ultimo* in ordine alla riflessione e all'avvertenza. Questo punto noi l'abbiamo scoperto coll'*ideologia*, avendo trovato che il nostro spirito, a conoscere qualunque cosa, fa uso dell'idea dell'essere indeterminato.

Scoperto il principio supremo della cognizione, che è quello pure della scienza, la mente descrive una via di progresso, e passa a costruire l'edifizio della scienza piena e completa. Ma per far questo convien avere i mezzi. Quali sono questi? La scienza non è completa, se non considera l'ente sotto tutte le forme, ideale reale morale. Ma ciò non può farsi, se 1.<sup>o</sup> non si usi rettamente dell'idea; 2.<sup>o</sup> non si conosca già cosa sia realtà e moralità. A far bon uso dell'idea ci ammaestra la *logica*; a conoscere l'ente reale e morale ci conduce la *psicologia*; delle stesse facoltà dell'anima facciamo uso continuo nelle scienze di ragionamento. Dunque la filosofia *media* si compone della logica e della psicologia; quella ci fornisce le condizioni *formali* della filosofia progressiva, questa le condizioni *materiali*; quella il primo postulato di ogni scienza completa, o sia l'*idea* come regola del pensiero; questa il secondo, o sia il *sentimento*. Dunque la psicologia deve trattarsi dopo l'*ideologia* e la *logica*, e prima della scienza completa dell'ente che forma il subietto della filosofia progressiva.

5. In ogni scienza speciale la prima cosa è quella di cercare in che consista il suo subietto, quale cioè ne sia l'essenza. Poi è da cercarsi, se e quali siano le modificazioni e gli accidenti che l'essenza del subietto può ricevere, se trattasi d'un subietto modificabile, perfezionabile. Per ultimo qual sia il fine, al quale esso è destinato.

Perciò dividiamo la psicologia in tre libri. Nel primo cerchiamo qual sia l'essenza dell'anima umana; nel secondo qual sia il modo del suo sviluppo; nel terzo quali siano i suoi destini.

6. Uno studio, per quanto è dato alle nostre forze, profondo e diligente dell'anima nostra può, anzi deve essere la base di tutte quelle discipline che hanno di mira il miglioramento e la perfezione dell'uomo, quali sono a cagion d'esempio la scienza del diritto, delle leggi, dell'umana perfezione, della felicità, dell'economia stessa pubblica e privata, delle lettere, e sopra tutto la scienza dei costumi che penetra per tutte le scienze deontologiche. Parimenti, siccome l'uomo *naturale*, allorchè si cerca il suo ultimo fine, non può dividersi dal *sopranaturale* se non per via di astrazione, mentre nel fatto esso non può raggiungere il suo vero destino se non salendo in un ordine di cose che sono sopra le forze attuali della natura; così una cognizione piena e completa dell'umana natura ci deve condurre necessariamente al limitare della Fede, e mostrare che questa sola può svelarci quell'ordine che la stessa ragione è costretta riconoscere come un bisogno, un compimento della natura, e come quella che scioglie tutte le difficoltà sollevate dalla naturale nostra ignoranza, tutti gli enigmi di certe apparenti contraddizioni, non proponendoci essa a credere un mistero senza rispondere a qualche questione che la ragione umana è bensì atta a proporsi, ma non a decidere.

## LIBRO PRIMO.

### DELL' ESSENZA DELL' ANIMA UMANA.

7. La cognizione filosofica di una cosa, che è quanto dire una cognizione non solo certa, ma chiara distinta e completa, non può ottenersi che per opera di un' osservazione piena e completa, susseguita dal ragionamento che ne deduce tutto ciò che di essa cosa può affermarsi. Il che stando, l' essenza dell' anima umana non può conoscersi appieno, se non facendo questi tre passi: 1.<sup>o</sup> cercare il concetto puro e semplice di ciò che si chiama anima umana; 2.<sup>o</sup> trovato un tal concetto, contemplare l' essenza stessa dell' anima umana per distinguere le sue proprietà, i suoi caratteri; 3.<sup>o</sup> studiare i suoi rapporti col corpo, con cui è congiunta.

### SEZIONE PRIMA.

#### DEL VERO CONCETTO DELL' ANIMA UMANA.

#### CAPO PRIMO.

#### **Che intendasi per essenza dell' anima umana.**

8. L' *essenza* di una cosa è ciò che si contiene nell' idea di essa. Così l' idea di *uomo* presenta l' essenza della specie uomo; l' idea di *casa* presenta l' essenza di quell' ente che si chiama casa.

9. Però l' essenza di una cosa può essere conosciuta tanto positivamente, quanto negativamente. Nella prima maniera noi non conosciamo che quelle cose di cui abbiamo un qualche *sentimento*. Dell' anima nostra noi abbiamo senza dubbio sentimento. Dunque noi conosciamo positivamente l' essenza dell' anima nostra, e perciò anche quella dell' *anima umana*.

10. Nelle cose che noi possiamo conoscere positivamente, si può distinguere la *sostanza*, e dei *modi* e *accidenti* della sostanza. Quindi anche le essenze si distinguono in sostanziali e modali. Il concetto di *essenza so-*

*stanziale* è quello con cui si pensa ciò che è necessario, acciò un dato ente sussista, sia un individuo; il concetto di *essenza modale* è quello con cui si pensano i modi e le qualità delle sostanze.

11. Quando si cerca l'essenza dell'anima umana, si cerca il concetto che dia l'*essenza sostanziale* di essa, e non già l'*essenza accidentale* o *modale*. Siccome i modi e gli accidenti non possono sussistere divisi dalle sostanze di cui sono propri, e d'altra parte le sostanze, quantunque non sussistano mai senza modi e accidenti, pure non li portano in sè necessariamente e stabilmente; così di una cosa non si può dire di conoscere l'essenza finchè non si scopra quel tanto che è il principio invariabile e necessario di essa, e che può tuttavia ricevere in sè diversi modi e accidenti. Anzi i modi stessi non sono pensabili se non in relazione a quel principio stesso. Dunque cercare l'essenza dell'anima umana è lo stesso che cercare il principio di tutte le operazioni dell'uomo, il subietto di tutti i modi e accidenti dei quali è suscettibile; è lo stesso che cercarne la sostanza, prescindendo da tutte le modificazioni, da tutti gli stati accidentali in cui può trovarsi.

## CAPO SECONDO.

**Il concetto puro dell'anima umana  
si deve cercare nell'io, spogliandolo di ciò  
che all'essenza dell'anima non appartiene.**

12. Dove cercheremo noi il concetto della pura essenza dell'anima umana? Non altrove che nella nostra coscienza, perchè l'*anima umana* non la conosciamo, se non perchè conosciamo l'*anima nostra*, di cui ci acquistiamo la consapevolezza per mezzo della riflessione, e ci affermiamo col monosillabo *io*.

13. Ma questo *io* che noi pronunciamo, quando parliamo di noi stessi, non ci presenta il puro concetto dell'essenza dell'anima nostra, bensì questa con di più qualche cosa che non è essenziale, ma accidentale all'anima stessa. Analizzando l'*io* e spogliandolo di tutto

ciò che all'anima non è essenziale, troveremo il puro concetto dell'anima.

14. L'*io* non può essere lo stato primitivo e meramente sostanziale dell'anima, giacchè l'anima nostra esiste anche prima che possa affermare sè stessa; l'*io* è l'anima in uno stato di sviluppo, e perciò contiene assai più di quanto cerchiamo. Dunque affine di spogliar l'*io* di tutto ciò che è superfluo alla pura essenza dell'anima, dobbiamo levar via tutto ciò che è accidentale e che esprime un suo sviluppo o atto secondo, perchè ciò non entra nella pura essenza dell'anima umana.

15. Per distinguere ciò che nell'*io* c'è di accidentale da ciò che c'è di essenziale, bisogna analizzare i vari passi che il nostro spirito fa per giungere all'affermazione dell'*io*.

Ciò posto, l'*io* è una cognizione, come tutte le altre; è la cognizione avvertita di noi medesimi. I passi che fa l'anima nostra per giungere a questa cognizione sono i seguenti: 1.<sup>o</sup> Esiste il subietto umano fornito di un sentimento primigenio, corporeo e intellettuale. Questo subietto non può esistere senza sentire la propria attività senziente con l'esteso a sè unito, cioè il corpo subiettivo, e la propria attività intellettuale o sia l'atto con cui intuisce l'essere ideale indeterminato. Fin qui lo spirito umano non conosce ancora nulla, e, non conoscendo la propria attività, non può nè meno affermare sè stesso. 2.<sup>o</sup> L'attività conoscitrice del subietto umano non resta però oziosa nè men nel primo istante di sua esistenza; ma godendo il subietto di un sentimento animale primigenio, gli applica l'idea, e così ha la *percezione intellettuale del proprio sentimento materiale*. Ma nè meno con questa percezione può dirsi che l'anima conosca sè stessa, perchè l'anima umana non è solamente sentimento corporeo, ma è anche intelligenza; e finchè l'anima non sa di essere intelligente, non si può dire che conosca sè stessa; dunque nè meno può affermarsi, avere coscienza di sè, pronunciar l'*io*. 3.<sup>o</sup> Affermato però il proprio sentimento animale, l'anima può rivolgere l'attenzione alla percezione intellettuale di esso, e così conoscere sè come conoscente, percepir sè come percipiente. Con ciò conosce il principio non solo senziente,

ma anche intelligente. 4.<sup>o</sup> Conosciuta per tal modo l'attività senziente e l'attività intelligente, il subietto umano spiega una terza attività con cui riunisce le due attività predette, e le percepisce come due principii appartenenti a un solo subietto. E questa terza attività deve essa pure esser sentita dal subietto, perchè ogni atto che produce il subietto è sentito da lui, lascia cioè in lui un sentimento. 5.<sup>o</sup> Finalmente riflettendo su questa terza attività, cioè sull'attività *uniente*, che congiunge insieme l'attività di sentire e l'attività d'intendere in un solo subietto, la percepisce, e si accorge che l'atto il qual percepisce l'attività uniente e ragionante non è cosa diversa ma identica coll'attività ragionante stessa. Qui sta l'*io*, il quale esprime appunto che quell'identico essere che si conosce, è quello che si afferma; il che è appunto la consapevolezza o sia la conoscenza di sè.

16. Il concetto però dell'*io*, come dissi, contiene molto più che non il concetto della pura essenza dell'anima umana. 1.<sup>o</sup> L'anima che si afferma coll'*io* non esprime una pura *idea*, ma la *percezione* dell'anima stessa. 2.<sup>o</sup> L'*io* affermato non è la cognizione dell'anima *umana* in genere, ma quella dell'anima *propria*. 3.<sup>o</sup> L'anima espressa dall'*io* non è l'anima nel suo stato primitivo, ma in uno stato di sviluppo, passata già a degli atti secondi, giacchè per affermare l'*io* bisogna prima esistere, e di più aver fatto tutti quei passi che abbiamo descritti; bisogna esser passati dalla potenza di conoscersi e affermarsi all'atto; e del resto ognuno che si afferma, non proferisce soltanto il monosillabo *io*, ma si afferma in qualche stato avventizio, dicendo per esempio: « io provo il tal piacere, o il tal dolore; io leggo; io cammino », insomma afferma sempre l'*io* in uno stato di qualche azione o passione avventizia, accidentale. 4.<sup>o</sup> Per ultimo nell'affermazione dell'*io* c'è di più un atto di riflessione, con cui l'anima che si afferma, intende che essa che si percepisce operante, è l'essere identico con quello che opera.

17. Intanto quest'ultimo elemento che si contiene nell'affermazione dell'*io* non entra nell'essenza dell'anima, perchè è un atto di riflessione, e la riflessione è un atto secondo, accidentale, non già un atto sostanziale. Prima di questa riflessione generativa dell'*io* esiste la *percezione intellettuale di noi medesimi*, con cui percepiamo la triplice

nostra attività, senziente, intelligente e ragionante. Ma nè men questa costituisce la pura sostanza dell'anima, perchè, se prima di affermare sè stessa riflessivamente e pronunciar l'*io*, l'anima deve essersi *percepita*, l'atto stesso del percepirsi suppone la sostanza non ancor percepita o sia conosciuta: questa sostanza che si percepisce, ma che a percepirsi deve prima esistere, che altro può essere se non un sentimento? È dunque nel sentimento che noi dobbiamo cercare la sostanza dell'anima, e quindi anche la pura essenza dell'anima umana.

17. Ma il sentimento stesso altro è sostanziale, altro accidentale; quello è unico e costante, questo è molteplice e vario e passeggero. Bisogna dunque risalire al primo sentimento, nel quale e pel quale esistono tutti gli altri, affine di trovare la sostanza dell'anima, e così formarcene il concetto puro da ogni accidente, anteriore a ogni sviluppo e atto secondo. Così, togliendo dall'*io* tutto ciò che non è essenziale e primitivo, ci rimane il puro subietto senziente e intelligente; e quel subietto è l'anima, senz'altra aggiunta accidentale.

### CAPO TERZO.

#### **Si dichiara il concetto puro dell'anima umana.**

18. Ognuno concepisce l'anima come quel *principio attivo* che vivifica il corpo, che sente, che pensa, che opera, in breve come una forza sempre in atto e che subisce poi delle modificazioni o produce degli atti secondi. Ora ogni *forza*, ogni cosa che sussiste in *atto* è una *sostanza*. Dunque l'anima umana è una sostanza. Ogni *forza*, ogni sostanza è un ente reale. L'anima che si concepisce come sostanza, si percepisce dunque nella sua realtà, è cosa *reale*. Ma niente si percepisce, come reale senza sperimentare o sentire. Dunque l'anima è un *sentimento*. Infatti niente di reale noi percepiamo, che non sia o un sentimento o ciò che modifica il sentimento e che è un suo termine. Ma ciò che modifica il nostro sentimento, non entra nella sua essenza; dunque l'anima umana non è che il sentimento.

19. Non però ogni sentimento costituisce l'anima



umana, ma soltanto un sentimento essenziale e sostanziale; altrimenti ne seguirebbe, che l'essenza dell'anima or sarebbe, or non sarebbe. E questo sentimento è inchiuso necessariamente in ogni nostra affermazione dell'io, è presupposto in ogni nostra modificazione. Giacchè tutte le nostre modificazioni essendo degli accidenti dell'anima, non possono esistere che in un sentimento immodificato e sostanziale, *fondamento* di tutti gli atti secondari o transeunti dell'anima. Dunque l'anima è un *sentimento fondamentale*.

20. Ogni essere che ha un sentimento, è attivo, perchè lo stesso sentire è un'attività; dunque l'anima umana è il *principio d'un sentimento sostanziale attivo*, o sia è un *soggetto senziente*.

21. Finalmente il sentimento primitivo e sostanziale dell'anima umana, restando identicamente il medesimo, spiega la sua attività sul corpo e sull'idea dell'essere, oggetto suo essenziale, o sia ha per suoi termini il corpo e l'essere ideale. Dunque l'anima umana è un *soggetto sensitivo e intellettuale*.

Brevemente, — il concetto puro dell'anima umana è il concetto di un sentimento sostanziale sensitivo e intellettuale —. Ma poichè il sentimento stesso è un atto essenziale dell'anima, dal quale poi hanno origine tutti gli atti secondi e accidentali che consistono in sentimenti e intellezioni particolari; perciò questo stesso concetto può esprimersi anche dicendo, che — l'anima umana è il principio attivo supremo di sentire e d'intendere —.

## CAPO QUARTO.

### **Si dimostra l'esistenza del sentimento fondamentale.**

22. L'esistenza di questo sentimento primitivo, tanto corporeo che spirituale, fu per noi dimostrata bastevolmente altrove (Ideol. n. 38 e segg.). Tuttavia non sarà inutile il riprodurne in questo luogo la prova più concludente, considerando quel sentimento simultaneamente e come corporeo e come spirituale.

23. Ed ecco qual sia questa prova. È un fatto attestatoci dalla coscienza che ogni nostro atto particolare, sì attivo che passivo, sì della sensitività corporea che dell'intelligenza, è una nostra modificazione, un cangiamento di stato del nostro spirito, che l'analisi riconosce come appartenente alla sostanza stessa dell'anima qual suo accidente, e che si afferma poi colle espressioni IO SENTO, IO PENSO, IO CONOSCO, e simili. Ora se ogni nostro atto particolare è da noi sentito, e questi sentimenti particolari non sono che modi accidentali del nostro esistere; bisogna ammettere di necessità un qualche sentimento primitivo e uniforme che subisca quei cangiamenti. Infatti, tutti questi cangiamenti sono fra loro distinti, mentre all'incontro il loro subietto è uno e identico, è quell'io al quale noi li riferiamo tutti quanti. Perciò, tolti via anche tutti quei modi accidentali di sentire, sussiste ancora ciò che noi esprimiamo col monosillabo io; questo non può consistere che in un sentimento, da che anche quei cangiamenti sono tante *sensioni* o modi accidentali di sentire. Dunque deve esistere nell'uomo un sentimento primitivo, che inquanto ha per sua materia il corpo cui dà la vita, è un sentimento animale; inquanto poi ha per suo proprio oggetto l'essere ideale, consiste in una prima e immanente intuizione, la quale essendo un atto dell'anima stessa, costituisce un sentimento; ma siccome questo sentimento non ha un termine corporeo, ma un oggetto, un'idea, così è un sentimento incorporeo e spirituale.

24. Per ben comprendere questa dimostrazione fa d'uopo osservare che le sensazioni, siano corporee o spirituali, non sono già effetti prodotti nè dall'impressione di un corpo sul nostro corpo, nè dall'azione delle idee sul nostro spirito. Le azioni esterne all'anima nostra non sono che *cause occasionali* o *condizioni* degli atti particolari dell'anima nostra; la vera *causa efficiente* consiste nella facoltà propria dell'anima stessa, e perciò ogni sensazione, ogni pensiero particolare proviene da un primo sentimento e da una prima intuizione. Gli eccitamenti esteriori non fanno che porgere alla facoltà l'occasione e lo stimolo di operare. Ma una *facoltà* di operare deve avere il suo *atto* proprio; e questo atto

non può essere che *universale, uniforme, stabile e costante*. Ora, quest'atto primo non può esistere nell'anima, senza che l'anima non lo senta; dunque l'anima ha un sentimento primitivo e fondamentale. Tolto questo, come altrove si è detto, la sensazione è un accidente esistente fuori d'ogni sostanza, cosa assurda.

25. Infine si osservi che, se noi conosciamo l'anima nostra come un ente reale, se niente di reale possiamo conoscere, fuorchè come sostanza; tutte le volte che noi percepiamo intellettivamente qualche nostra modificazione, pensiamo simultaneamente anche la sostanza dell'anima nostra. Ma il modo accidentale di ogni sostanza non può diversificare, quanto alla natura, dalla sostanza stessa; e ogni modo accidentale dell'anima è una sensazione, un sentimento particolare. Dunque alla sostanza dell'anima è essenziale un sentimento primo, che perciò chiamasi *sentimento sostanziale*.

## SEZIONE SECONDA.

### DELLE PROPRIETÀ DELL'ANIMA UMANA.

26. Spogliando l'io di tutte quelle aggiunte che gli stanno intorno e che non appartengono all'essenza dell'anima umana, noi siamo pervenuti a trovare che questa consiste in un *subietto* o sia in un *principio attivo supremo di un sentimento sostanziale, animale e intelletto*. Affine d'internarci sempre più nella natura di questo principio, essenza dell'anima, passiamo a vederne alcune sue proprietà, tanto negative che positive.

### CAPITOLO PRIMO.

#### **Dell'unità dell'anima.**

27. Il concetto di *unità* o *unicità* esprime l'esclusione della *pluralità*; perciò è concetto negativo. Applicando questo concetto all'anima umana, affermiamo che l'anima è una ed unica in ciascun uomo.

28. Noi conosciamo l'essenza dell'anima nostra meditando sull'io. Ora, ciascuno quando si afferma col mo-

nosillabo io, è consapevole a sè stesso di non essere che un solo e unico io, cioè di non essere che un sol individuo. Dunque l'anima, pel testimonio della coscienza, è una ed unica in ciascun uomo.

29. Entriamo più addentro nella meditazione dell'io e del modo del suo operare, e vedremo sempre più chiaramente questa sua unicità. Infatti,

1.<sup>o</sup> Ognuno che è consapevole a sè di sentire di pensare di operare, è consapevole del pari di esser quell'uno e istesso tanto allorchè sente, quanto allorchè pensa ed opera. Ma questo intimo senso di coscienza sarebbe inconcepibile, se veramente unica non fosse l'anima sua. Se questa triplice potenza appartenesse a tre subietti numericamente distinti, uno sentirebbe senza pensare, l'altro penserebbe senza sentire, e il terzo opererebbe senza sentire nè pensare; cosa affatto disdetta dalla coscienza e dalla ragione.

30. 2.<sup>o</sup> Se unica non fosse la sostanza che ha in sè queste varie e diverse potenze, più non sarebbe concepibile lo svolgimento di queste potenze medesime. Il principio intelligente dell'uomo, secondo ciò che abbiamo ampiamente dimostrato nell'Ideologia, riceve la materia delle cognizioni dal senso corporeo e animale. Ma data l'ipotesi che nell'uomo siano due anime, l'una intelligente, senziente l'altra, l'uomo non penserebbe mai nulla di reale e sussistente; il che è contraddetto dal fatto. A ciò l'anima conosca cosa sia sentire, è necessario che abbia in sè e il sentimento e l'intelletto. Dunque il fatto della conoscenza delle cose sensibili dimostra l'unicità dell'anima in ciascun uomo, e prova a un tempo l'assurdità dell'ipotesi che ammette nell'uomo due anime, una intellettiva e l'altra sensitiva.

31. 3.<sup>o</sup> Tra le potenze passive e le attive del soggetto uomo passa una strettissima relazione; le sensazioni destano lo spirito agli atti razionali; l'istinto animale influisce sull'istinto spirituale; le affezioni sensitive e razionali eccitano la volontà; questa finalmente domina da signora tutte le potenze e ne dirige ad arbitrio le operazioni. Ma questo nesso dinámico non potrebbe darsi, qualora nell'uomo esistessero più anime, più principii supremi di attività, sicchè l'uno non avesse niente di

commune coll' altro. Dunque è assurdo ammettere più di un' anima in ciascun uomo (1).

32. Pertahto il subietto senziante e il subietto intelligente non sono già nell' uomo due subietti, ma uno solo tutt' insieme intelligente e senziante. Si dimanderà come ciò possa darsi, stante la natura così diversa, per non dire opposta, di queste due operazioni del sentire e dell' intendere. Ma in primo luogo, se bene noi non potessimo arrivare a scoprire il modo per cui avviene che una stessa sostanza è un principio di diverse operazioni e in cui diversi gruppi di facoltà affatto distinte s' innestano, ciò non darebbe una ragione per negare il fatto. Il fatto ce lo attesta la coscienza, la quale ci dice troppo manifestamente che tanto le sensazioni corporee, quanto le operazioni intellettive si trovano nell' anima nostra, dalle cui potenze quelle escono come effetti dalla vera lor causa. Dunque non c' è ripugnanza alcuna nell' ammettere che potenze di una natura affatto diversa appartengano allo stesso subietto; giacchè se il fatto esiste, è chiaro che quelle potenze possono stare insieme.

33. Inoltre, nessuna contraddizione si concepisce nel pensare che una stessa sostanza possa essere principio di diverse operazioni, cosicchè uno stesso principio sia quello che sente e che intende. Giacchè non si concepisce ripugnanza a pensare che un identico subietto si trovi in rapporto con due termini diversi. Il rapporto del principio intelligente e del principio senziante coll' elemento sentito e coll' elemento inteso, è quello di passività o ricettività a cui soggiace, l' attività dei due principii. Il sentito e l' inteso sono due agenti diversi, che esercitano la propria azione a un tempo sul medesimo principio supremo; l' elemento sentito vi produce il sentimento animale, e l' elemento inteso vi produce l' intelletto.

(1) San Tomaso cava un argomento dell' unicità dell' anima, e come sensitiva e come intellettiva, anche da ciò che, tolta l' unicità suddetta, non potrebbe spiegarsi l' unione dell' anima razionale al corpo. Si autem diceretur, quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale. De spir. creat. art. III.

Questa doppia azione su la stessa sostanza è quella che la costituisce senziente e intelligente, e che forma la sua specifica essenza. Essendo diverso l'elemento che opera su quel principio unico, diverso pure è il modo della sua azione, diversa la natura del sentimento che ne deriva. Ora a dimostrare che un identico subietto non può essere a un tempo senziente e intelligente, converrebbe poter provare l'una di queste due cose; o che l'azione dell'idea impedisse quella dell'elemento sensibile, o che questo impedisse quella dell'idea. Ma appunto perchè questi due elementi sono di natura affatto differente, non può l'uno impedire l'azione dell'altro, cioè non può l'ideale togliere l'efficacia al reale, nè questo a quello, perchè sono elementi inconfusibili e l'uno indipendente dall'altro nel modo di operare. Dunque non è ripugnante che uno stesso principio abbia due termini differenti, l'uno materiale e corporeo, l'altro incorporeo e ideale, l'uno mero *termine* e l'altro *obietto*. Ma la coscienza, come si dimostrò, attesta a ognuno ch'egli è a un tempo e senziente e intelligente; e la ragione dimostra che così dev'essere necessariamente. Dunque in ciascun uomo non può ammettersi che un'anima sola fornita di un sentimento tutt'insieme corporeo e spirituale.

34. Perchè dunque, si chiederà, usiamo noi distinguere il principio senziente dal principio intelligente? Sono essi due principii o un solo? se un solo, perchè li distinguiamo?

Sotto un aspetto sono due, e sotto un altro si compenetrano in un solo. Noi ne facciamo due principii, quando vogliam distinguerli secondo il diverso elemento che serve loro di termine; e così pure quando vogliam distinguere il diverso modo di operare dell'istesso e unico *spirito umano*; giacchè lo spirito umano in quanto sente, è principio supremo di tutte le sensazioni; in quanto intende, è principio supremo di tutte le intellezioni. Laddove, se noi consideriamo lo spirito nella sua unità e semplicità indivisibile, allora quei due principii non sono supremi, ma c'è nello spirito un'attività superiore e veramente suprema, un solo e unico principio che tiene subordinati e congiunti a sè quei due principii, cioè un *principio razionale* che, siccome

vedremo più avanti, unisce a sè il sentimento animale, e così forma una sintesi suprema, un nesso ontologico.

## CAPO SECONDO.

### Dell'identità dell'anima.

35. Il concetto d'*identità*, negativo esso pure, è il concetto di cosa che perdura sempre la stessa in ogni tempo, in ogni luogo, e anche in mezzo alle modificazioni che può subire. Come l'*uno* esclude il *moltiplice*, così l'*identico* esclude il *diverso*.

36. Ora, la coscienza ci assicura che l'anima nostra è sempre identica a sè stessa, giacchè io sono certo d'esser sempre quell'io che sperimento diverse sensazioni, che formo diversi pensieri, che eseguisco tante e sì svariate operazioni, che godo, che soffro in diverse maniere; sento di essere sempre stato quell'io in ogni condizione di luogo e di tempo, perchè sempre la coscienza mi ha attestato questa mia identità. Infatti, quantunque il nostro sentimento subisca continuamente un numero grandissimo di modificazioni e sia principio di operazioni diverse, noi però non possiamo a meno di riferire tutte queste mutazioni e operazioni all'identico io.

37. Ma in che modo può concepirsi questa identità dell'anima, se ella soggiace a tante mutazioni? Se il sentimento che giace nell'io è identico, come mai continuamente egli si cangia? Forsechè nell'io si danno due sentimenti, l'uno mutabile e l'altro immutabile? Ma in tal caso, come mai quel sentimento che non si muta può sentire le mutazioni dell'altro, senza riceverle in sè stesso? E se le riceve, già si modifica e non è più immutabile. Diremo dunque che un solo è il sentimento dell'anima, ma che in parte è sempre eguale e in parte si cangia? Ricorre ancora la stessa difficoltà; perchè o quella parte che è sempre eguale, riceve le sensazioni varie che nascono nella parte che cangiasi, e in tal caso cessa di esser eguale e immutabile; o non le riceve, e allora non è più possibile che l'identico io affermi le sue varie modificazioni.

38. A sciogliere la proposta difficoltà è necessario di-

stinguere tra l'azione e il principio dell'azione. L'identità e immutabilità che cerchiamo appartiene bensì al principio dell'azione, ma non all'azione stessa. Il subietto umano così nell'intendere come nel sentire pone un atto suo proprio, nel quale non entrano punto i suoi termini. E invero il sentito non entra nel senziente, nè l'inteso nell'intelligente; chè anzi questi due termini sono affatto esclusi dal subietto. Cos'è dunque ciò che al subietto unicamente appartiene? Ciò che si chiama subietto senziente, non è tutto ciò che si trova nel sentimento, mentre il sentimento è inseparabile dal sentito, ma soltanto il principio attivo del sentire; parimenti ciò che si chiama subietto intelligente, non è tutto ciò che si trova nell'intellezione, la quale non può sussistere separata dall'inteso, ma il solo principio attivo dell'intendere. Il che è troppo evidente, mentre niuno dirà che il sentito sente e l'inteso intende.

Ora, dato che si cangino questi due termini, il sentito e l'inteso, deve cangiare anche l'azione del principio senziente e del principio intelligente. Ma forsechè il principio, cangiandosi la sua azione, si è cangiato egli stesso? Ciò non può dirsi, perchè l'azione è distinta dal suo principio, il quale restando sempre identico e immutato, può produrre un numero qualunque di azioni; e queste, appunto perchè sono transitorie e accidentali, si concepiscono di lor natura mutabili. Il principio è bensì unito all'azione, ma non s'identifica con essa; poichè se il principio fosse l'azione, già cesserebbe di esserne il principio. Si dirà che il principio non si può disgiungere dall'azione; il che è vero: ma ciò non fa che non si possa e non si deva distinguere da essa, o che formi con essa una sola cosa.

39. Da questo poi che l'azione nasce per virtù del principio, altro non può dedursi se non che tutte le azioni che da un sol principio provengono, sono già contenute nell'unità del principio stesso. Il che diede luogo alla distinzione tra l'atto primo e gli atti secondi. L'atto primo è la stessa attività, propria del principio, consistente in una potenza o virtualità, dalla quale poi, date certe condizioni, nascono le azioni o atti secondi. E quell'attività rimane sempre la stessa, unica, semplice, anteriore a tutte le azioni; essa è quella che chiamasi



*sostanza* o atto *sostanziale*, per distinguerla dagli *accidenti* che sono le sue azioni provenienti da quell'atto primo. Ma noi parliamo dell'identità dell'anima umana considerata nel suo concetto sostanziale e non accidentale; e dell'anima così considerata abbiamo dimostrata l'identità immutabile.

40. Si dimanderà, come mai tutte le azioni seconde del principio senziente e intelligente possano contenersi virtualmente nell'attività di esso principio. La risposta risulta chiara dal riflettere che l'attività del principio senziente è determinata da un sentito primitivo essenziale; e quella del principio intelligente da un primo inteso, immanente, inseparabile. Giacchè noi abbiamo più volte dimostrato che l'anima umana ha un sentimento animale primitivo, e un intelletto elemento che intuisce l'essere ideale perpetuamente. Ora, che fa il principio senziente, allorchè prova una sensazione? Cessa forse dall'avere il sentimento fondamentale? Non già, ma sperimenta un nuovo modo di quel sentimento. Dunque tutte le sensazioni sono già virtualmente contenute in quel sentimento primo. Del pari, allorchè il principio intelligente esce fuori a una nuova intelligenza, egli non cessa dall'intelligenza primitiva, e non fa che intendere un oggetto che già virtualmente si conteneva nell'inteso primitivo.

### CAPO TERZO.

#### DELLA SEMPLICITÀ DELL'ANIMA.

41. La *semplicità* è l'esclusione 1.<sup>o</sup> della *multiplicità*, nel che conviene col concetto di *unicità*; 2.<sup>o</sup> dell'*estensione*; 3.<sup>o</sup> della *materialità*, nel qual senso essa è la *incorporeità* o *spiritualità*. Tuttociò che noi pensiamo come un ente reale, una sostanza immune dalla natura corporea e materiale, immune dalle leggi dello spazio, non composta di parti reali, come è dei corpi che risultano di tante parti o sostanze materiali, noi lo distinguiamo col nome di *spirito*.

42. L'anima umana che, secondo l'analisi da noi fatta, è — un principio attivo supremo di sentire e di intendere —, non è nè corpo, nè proprietà corporea, nè

alcun chè di esteso e materiale, ma è una sostanza semplice e spirituale. Verità importantissima, sulla quale si appoggiano la religione e la morale, o che a dir meglio la presuppongono.

43. La semplicità o spiritualità dell'anima umana si può provare 1.<sup>o</sup> dal testimonio della coscienza, 2.<sup>o</sup> dalle speciali proprietà dell'anima stessa, 3.<sup>o</sup> dalle sue operazioni.

## ARTICOLO PRIMO.

### PROVE DELLA SEMPLICITÀ DELL'ANIMA UMANA DESUNTE DAL TESTIMONIO DELLA COSCIENZA.

44. Ognuno che rientri in sè e mediti alcun poco su quell'ente che intende esprimere col monosillabo io, s'accorge a primo tratto d'esser fornito di un sentimento del tutto immune da ogni natura materiale e corporea. Infatti chi afferma quel monosillabo, afferma quel principio che in lui pensa e vuole, ed è persuaso di affermar qualcosa di distinto dal suo corpo e da ogni altro corpo, di affermare un sentimento al tutto alieno da ogni imagine corporea, privo d'estensione, di figura, e d'ogni proprietà della materia. Del pari, quando pensa alle varie operazioni e affezioni del proprio ME, quali sono i suoi giudizi e ragionamenti, i sentimenti di gaudio e di tristezza, di amore e di odio e simili, si avvede che il subietto o principio di tutte queste azioni e passioni non può essere di natura differente. Ma tutte queste operazioni non presentano veruna analogia con la materia. Dunque la sostanza del principio da cui dipendono e in cui si fondano, non può essere materiale e corporeo.

45. Di più: ognuno è intimamente persuaso che l'anima sua è una sostanza distinta pienamente dal suo corpo; ognuno parla in un senso ben diverso, quando dice *i miei pensieri, i miei affetti*, e quando dice *le mie membra, il mio corpo*; ognuno intende che il suo corpo si muta continuamente nella sua sostanza e si vien rinnovando a ogni ora, mentre ha la coscienza permanente della identità sua propria. Dunque ognuno è persuaso dell'immaterialità dell'anima sua.

46. E questo sentimento di coscienza è così universale e commune, che può dirsi una delle prime e più chiare verità, un assioma del genere umano. Infatti, noi troviamo bensì dei filosofi che dubitarono della spiritualità dell'anima; troviamo dei materialisti che le diedero natura corporea, ma tuttocìò nell'ordine della riflessione e della speculazione filosofica; non già in quello della riflessione più commune e volgare, che suol prendere per guida il sentimento della coscienza. E i filosofi hanno bensì potuto avvolgere le più limpide verità nella nebbia dei loro sofismi; ma non riuscirono mai a toglier dal mondo alcuna verità, e molto meno a soggiogare la persuasione dell'immaterialità dell'anima umana.

## ARTICOLO SECONDO.

### PROVE DELLA SEMPLICITÀ DELL'ANIMA DEDOTTE DALLE SUE STESSE PROPRIETÀ.

47. Le principali proprietà dell'anima, che ci porgono argomento per dimostrarne la semplicità, sono: 1.<sup>o</sup> quella d'esser l'anima una *sostanza senziente intelligente*; 2.<sup>o</sup> quella d'esser il *principio* delle sue operazioni; 3.<sup>o</sup> quella d'esser *una e identica* in ciascun uomo.

48. Cominciando dalla prima che è fondata nella stessa essenza dell'anima umana, è cosa ripugnante ammettere in essa la *moltiplicità*, perchè ogni sostanza reale non può essere che una. L'anima umana è vera sostanza; dunque ripugna che sia molteplice; dunque è semplice.

49. Però la semplicità presa in questo senso può convenire anche alla materia, perchè ogni atomo o elemento della materia è una sostanza una, e non molteplice. Ma all'anima umana conviene la semplicità anche nel senso di *inestensione*. Difatti l'*estensione continua* non può darsi fuorchè nel sentito (corpo) e nel sensifero (materia); perchè il concetto di corpo inchiude il concetto di sostanza che si effonde nello spazio e lo riempie. Ma l'anima umana 1.<sup>o</sup> è una sostanza senziente; ora il senziente è distinto affatto dal sentito e dal sensifero, anzi questi sono esclusi al tutto dal senziente; il senziente è il principio, e il sentito è il termine. Dunque l'estensione non può convenire alla sostanza senziente. 2.<sup>o</sup> Molto meno

può convenire alla sostanza intelligente, perchè questa non ha col sentito e col sensifero nè pure il rapporto di principio a termine, come si vedrà meglio più sotto.

50. Parimenti la *materialità* è esclusa dalla natura dell'anima. La materia del corpo è quella forza che muta il sentito, e noi non abbiamo la percezione immediata della materia, ma solamente della mutazione violenta ch'essa fa al sentito. Questa forza presenta un concetto interamente diverso dal sentito, e molto più dal senziente. Che se il sentito non entra nel senziente, molto meno vi entra la materia o sia il sensifero. Dunque l'anima sensitiva non ha niente di commune colla materia, e perciò è *immateriale*. Ripetasi lo stesso argomento riguardo al principio intelligente.

51. Abbiám detto che l'anima umana è il principio del sentire e dell'intendere. Ora, la natura del principio è tale che esclude la molteplicità, l'estensione e la materia estesa; dunque l'anima è semplice. Che poi il principio non possa avere le accennate proprietà è facile a comprendersi; chè se fosse multiplice, già non sarebbe un principio, ma sarebbero molti principii. Così un corpo non è un sol principio, un solo atomo materiale, ma un aggregato di forze o sostanze. Lo stesso può dirsi delle altre proprietà dell'estensione e della materia estesa: oltrechè queste non possono trovarsi che nel molteplice, non presentano nè pure la proprietà di esser principii di operazioni, essendo per sè inerti; e poi l'esteso è bensì termine dell'operazione del sentire, ma non principio; e la materia è bensì una forza che immuta il sentito, ma non è principio del sentimento. Inoltre le operazioni dell'anima umana consistono in sentimenti, pensieri, movimenti spontanei e volizioni, le quali operazioni non presentano nulla di esteso e multiplice. Ora, se l'anima è il principio di esse, ripugna che possa contenere in sè proprietà opposte a quelle di un ente semplice. Dunque o ammettere che l'anima è semplice, o negare che sia principio di queste operazioni.

52. Per ultimo noi abbiám dimostrato l'identità e unicità dell'anima in ciascun uomo. Questa identità non potrebbe convenirle, se essa fosse corporea e materiale. Giacchè il nostro corpo continuamente si cangia e le

sue parti sono in perpetuo flusso, corrompendosi continuamente quelle che lo compongono, ed entrando in loro luogo altre nuove. La materia dunque del sentimento non è mai nè una nè identica. Ma quando noi pronunciamo il monosillabo io, parliamo di quell'io stesso che fu sempre in addietro e che è anche di presente; quando, se fosse materiale, subirebbe le stesse vicende del corpo, e noi non potremmo aver coscienza della sua identità. Dunque l'io non è cosa corporea, ma spirituale.

### ARTICOLO TERZO

#### PROVE DELLA SEMPLICITÀ DELL'ANIMA UMANA DEDOTTE DALLE SUE OPERAZIONI.

53. Le operazioni dell'anima umana altre sono quelle del *sentire*, ed altre quelle dell'*intendere*; altre poi sono *passive*, altre *attive*, così nell'una specie che nell'altra. Ora dall'attenta meditazione di qualunque delle operazioni dell'anima umana si può trarre una serie di argomenti a provare la semplicità dell'anima. Fermiamoci dunque a provare la semplicità dell'anima 1.<sup>o</sup> come senziente, 2.<sup>o</sup> come intelligente.

#### § 1.

##### *Il principio senziente è semplice.*

54. L'anima, anche solo considerata nella sua operazione del sentire corporeamente, non è materiale e corporea, ma semplice, inestesa, immateriale. La sola analisi della sensazione o del sentimento animale in genere, contrapposta a quella della natura corporea, ci fornisce le ragioni di questa dimostrazione.

55. *Prima prova.* Analizzando la sensazione, troviamo per prima cosa ch'essa è inconcepibile senza questi due elementi 1.<sup>o</sup> il *principio senziente*, e 2.<sup>o</sup> il *termine sentito*. Ciò posto, cosa sente il principio senziente se non l'esteso? Ora, da questo fatto che il senziente sente l'esteso, si cava ineluttabilmente che il senziente è inesteso, o sia non è nè corpo nè proprietà di corpo, ma sostanza incorporea.

E infatti, qual'è la proprietà caratteristica ed essenziale dei corpi? Questa proprietà si è che ogni parte onde risultano, sia fuori dell'altra; dimodochè ogni parte assegnabile col pensiero in un corpo, per quanto piccola la si concepisca, è fuori di tutte l'altre. Ora, se questa è la proprietà d'ogni corpo e questo è il concetto dell'esteso, ripugna che il corpo sia lo stesso principio senziente. Fingasi l'ipotesi che la sensitività altro non sia che una proprietà di un corpo; in tal caso tutte le parti assegnabili in questo corpo saranno senzienti. Ma ciascuna parte è fuori di ogni altra, secondo ciò che abbiain detto. Dunque niuna di esse eccederà i confini suoi propri, e così del pari la sensitività aderente a queste parti non eccederà i confini di esse, ma quella di una parte sarà fuori di quelle di tutte l'altre. Quindi ne verrà che questa sensitività non sarà più appartenente a un sol principio sensitivo, ma a tanti principii, quante sono le parti assegnabili in detto corpo. Ma questa ipotesi si oppone al fatto il più manifesto, mentre il principio senziente, rimanendo numericamente identico e uno, sente tutto il corpo, ciò che in qualsiasi sensazione si può osservare. Dunque il principio senziente non può essere esteso.

56. E veramente chi appena considera cosa sia percepire l'esteso, tosto si convince che il principio senziente è inesteso; giacchè non può dirsi che si percepisca l'esteso, se realmente estesa non sia la cosa percepita che è il termine sentito; ma del pari, se il percipiente non è uno e indivisibile, non può dirsi che percepisca l'esteso, perchè, secondo si è detto, quando fosse multiplice ed esteso esso pure, già non sarebbe più un percipiente, ma molti, per non dire innumerevoli. È dunque necessario che sia l'identico principio, il quale percepisca tutte insieme le parti componenti l'esteso percepito. Dal che si cava questa verità evidentissima che — l'esteso non può sentire l'esteso —.

57. *Seconda prova.* Gli organi esteriori, specialmente dell'occhio dell'udito dell'olfatto, sono doppi; e però i loro nervi ricevono una doppia impressione; così per esempio l'impressione dell'aria percossa è fatta tanto sul nervo acustico destro che sul sinistro, e l'impressione della luce si fa tanto sull'uno che sull'altro nervo

ottico. E se doppia è l'*impressione*, doppia del pari esser deve la *sensazione* prodotta. Il che è provato dal fatto, perchè, se io per esempio chiudo un occhio, l'altro mi dà la sensazione intiera. Ma pure, se contemporaneamente siano impressi entrambi gli organi, alle due impressioni non rispondono in me due sensazioni, ma una sola, cosicchè i due occhi non mi duplicano gli oggetti. Onde avvien questo? Forse da ciò che i due nervi si riuniscano in un sol punto nell'interno del cervello? In primo luogo questo non è dimostrato dall'anatomia; inoltre, dato ancora che i nervi si riuniscano in qualche punto del cervello, non potrà mai darsi che le due impressioni comunicanti in quel punto si riducano a una sola, perchè ognuno dei nervi vi deve portar la sua propria. Che se, restando doppia l'impressione, la sensazione è una sola, è chiaro che questa è cosa distinta dall'impressione stessa, e che appartiene a un altro principio privo di molteplicità corporea, e perciò semplice e immateriale.

58. Si dimanderà, come mai, essendo doppia l'impressione, la sensazione, all'incontro sia unica. Non è già che a ciascuna impressione non corrisponda nell'anima un relativo effetto sensibile, mentre abbiamo già accordato il contrario, osservando che basta un'impressione sola ad avere la sensazione intera e distinta. Il fatto dunque dipende da ciò che i due effetti dell'impressione doppia, le due sensazioni suscitate nell'anima nei casi di cui abbiamo parlato, sono *identiche* precisamente, se bene prese insieme diano una sensazione alquanto più viva di ciascuna presa isolatamente. Anzi l'anima identifica talvolta più sensazioni *diverse* facendone una sola, siccome avviene quando si osserva un oggetto con un occhio nudo, e con l'altro armato di vetro. Ciò non potrebbe accadere, se l'anima non si componesse una sensazione totale e non facesse una fusione per così dire d'entrambe in una sola, il che non può farsi che da un ente inesteso.

59. *Terza prova.* Molte differenze si riscontrano fra l'*impressione* e la *sensazione*, fra questa e i *movimenti nervosi* prodotti dall'impressione, fra il *senso* che è tutto *subiettivo* e la *causa eccitatrice estrasubiettiva*. Fra queste cose non si dà nessuna similitudine. Chi dirà

infatti che la sensazione non sia che un'impressione? quale analogia può trovarsi fra dei movimenti suscitati nei nostri nervi, e le nostre sensazioni? quelli non sono che scuotimenti e mutamenti di spazio che prendono le parti materiali dei nervi e del corpo organico, laddove le sensazioni sono fenomeni di tutt'altra natura, sono piaceri dolori suoni odori sapori, e non sono punto annesse ai singoli movimenti dei nervi. Infatti questi movimenti sono molteplici ripetuti oscillanti, come avviene degli scuotimenti del nervo acustico prodotto dalle oscillazioni dell'aria: nel suono più grave che possa udirsi, si contano trentadue ondulazioni aeree in un minuto secondo, e nel suono più acuto le ondulazioni ascendono a sedicimila e duecento ottantaquattro.

Ora, se le sensazioni non fossero che quei movimenti stessi o vi aderissero, quei movimenti dovrebbero sentire sè stessi; e quindi la sensazione sarebbe essa pure tremante, oscillante, il che è ridicolo; e di più la sensazione dovrebbe cominciare e crescere gradatamente come il movimento, mentre invece essa non esiste se non data una certa rapidità di moto, ed esiste tutta intiera. Dunque i movimenti sono molti, e la sensazione è una sola. Nessun movimento in particolare può suscitarla, tutti insieme la producono. Cosa prova questo? Prova che la sensazione è semplice e inestesa, quando i movimenti sono molteplici e occupanti spazio; che la sensazione non occupa spazio, perchè essa non può annettersi a veruno dei movimenti particolari, ma sorge contemporanea alla propagazione di tutto il moto; e però essa è fuori di tutti i punti percorsi.

60. *Quarta prova.* Un'altra prova si cava dall'*identità* del principio senziente in mezzo alla moltitudine e diversità delle sensazioni che in lui avvengono. Quante sensazioni infatti e quanto varie non si sperimentano dall'anima contemporaneamente? Chi potrebbe numerarle? Il solo senso dell'udito quanti suoni non sente, allorchè assistiamo a un accordo di musici strumenti e di voci armoniose che l'accompagnano! E questo fatto molto più chiaro apparisce, quando si riflette che le diverse sensazioni si ricevono per la via di organi diversi e in lontane parti del corpo. Ora, se il principio senziente non fosse semplice e immateriale, come potrebbe



esso dirsi l'identico subietto delle medesime? in che modo potremmo noi aver coscienza di tutte quelle sì varie e molteplici percezioni che hanno per termine delle parti così distinte e lontane fra loro?

61. *Quinta prova.* Fin qui abbiamo parlato delle facoltà passive di sentire; ma una prova di non minore evidenza si può trarre dalle facoltà attive dell'istinto animale. Infatti

1.<sup>o</sup> La materia è inerte, e un corpo non può muoversi da un luogo all'altro, se non o perchè viene urtato da un altro corpo, e allora bisogna supporre un'altra forza che mova questo primo corpo, la qual forza non può concepirsi come materiale, se no la questione vien protratta, ma non già sciolta; o perchè è mosso da una forza distinta dalla materia, e questa non può esser composta e corporea, ma semplice e immateriale. Ora, gli animali manifestano dei movimenti spontanei; dunque il principio de' movimenti che è l'identico che sente, è semplice e immateriale.

2.<sup>o</sup> Nei movimenti degli animali si scorge un ordine, un'armonia, un'unità di scopo maravigliosa. L'animale congiunge insieme immagini e sensazioni e molte sensazioni fra loro, e produce dei movimenti che rispondono a questa sintesi primitiva. Ma se il principio di questi movimenti fosse composto e materiale, già sarebbero tanti principii e non un solo. Come dunque potrebbero unirsi tutti armonicamente a produrre uno stesso movimento, o a meglio dire molti e diversi movimenti tutti cospiranti in un solo intento? In questa ipotesi bisogna ammettere qualche altro principio che li unifichi, e quindi è forza in ultimo venire ad un principio inesteso e semplice, uno e identico.

62. Abbiain provato la semplicità dell'anima sensitiva. Ma si avverta bene che la semplicità non è che una proprietà negativa, l'esclusione del multiplice, dell'esteso, del corporeo e materiale. Nel che dobbiam guardarci da certa illusione, frutto di quella tendenza che abbiamo a raffigurarci tutto ciò che pensiamo, come occupante un qualche spazio, e ricopiante in qualche modo le proprietà della materia. Noi sappiamo che l'anima è semplice, noi abbiamo un sentimento e la coscienza della sua identità unità immaterialità; di più non sappiamo.

Quindi è un' illusione sensistica quella di coloro che, dopo aver riconosciuta la semplicità dell'anima, affine di spiegarla ricorrono a delle ipotesi le quali sono contraddittorie, perchè danno all'anima sensitiva una veste, un involucri, comunque siasi, corporeo. Tali sono: 1.<sup>o</sup> coloro che rassomigliano la semplicità dell'anima a un punto matematico, il quale se si considera come un concetto, non è che un'astrazione; se poi si considera come reale, è l'estremità di una linea. 2.<sup>o</sup> Coloro che assegnano all'anima una sede particolare nel corpo a cui è congiunta. Non mancarono molti tra i filosofi e i fisiologi, che si proposero la questione della sede dell'anima, e la sciolsero ciascuno alla propria maniera, propendendo il maggior numero a fissarle un luogo nel cervello o in qualche sua parte. Ma coloro che fecero seriamente siffatta indagine, mostrarono di non aver ben compresa la semplicità dell'anima; perchè, se per semplicità intendesi inestensione, incorporeità, immaterialità, l'anima non occupa spazio, e perciò non può dirsi ch'essa tenga nel corpo una sede propriamente detta; ma soltanto deve dirsi che opera nell'esteso sentito, e che l'azion sua si estende a tutto il corpo da lei animato e reso sensibile. E non vale il dire che ciò non può intendersi; giacchè, se per intenderlo noi vogliamo ricorrere a ciò che appartiene al *sentito*, affine di raffigurarci il *senziente*, ricadiamo sempre nella stessa illusione, e dimentichiamo quello che fu dimostrato chiaramente, in causa di quello che è misterioso e che non può tornar chiaro e manifesto.

## § 2.

*Il principio intelligente è semplice e spirituale.*

63. Se il principio senziente è semplice e immateriale, con più forte ragione si dovrà ammettere la semplicità del principio intelligente. Giacchè quantunque l'anima sensitiva non abbia natura corporea, essa almeno non può sussistere nè operare divisa dal corpo; e sotto questo aspetto essa non può chiamarsi un *ente semplice*, giacchè divisa dall'organismo, non può più concepirsi come un ente. Infatti all'anima sensitiva è essenziale un sentito corporeo, e il sentito corporeo non può esistere

in lei, se non per l'unione ch'essa ha con un corpo. Benchè dunque immateriale e inestesa, l'anima sensitiva ha un rapporto necessario col corpo, colla materia.

Il principio intelligente all'incontro sussiste anche diviso dal corpo; anzi col corpo non ha un immediato e diretto vincolo o rapporto. L'atto dell'intendere è determinato da un termine che non è corporeo e materiale ma ideale. Quindi è che gli antichi distinsero spesso volte l'anima dallo spirito, intendendo per quella un ente che dà la vita a un corpo organizzato, e per questo una pura intelligenza. Però dimostrata la semplicità dell'anima umana come principio senziente, veniamo ora a dimostrarla dalla sua natura intellettuale.

64. *Prima prova.* Una prima dimostrazione della semplicità del principio intelligente si può desumere dalla natura stessa del pensiero, nel quale non si può concepire distinzione di parti. Che se il pensiero è indivisibile e semplice, ed è un'operazione dell'anima, ripugna che l'anima sia composta e divisibile. Dunque il principio che intende è semplice e spirituale.

Ho detto che il pensiero è semplice e immateriale. Chi potrebbe sostenere il contrario? Chi può assegnare uno spazio al pensiero, dargli una figura, dividerlo o scomporlo con alcun processo chimico o meccanico? Se dunque semplice e spirituale è il pensiero, il principio intelligente non può essere se non semplice, mentre ogni atto è di natura ineguale al suo principio.

Se il principio intelligente fosse materiale e corporeo, ogni parte di esso sarebbe pensante; ogni parte sarebbe un principio che pensa; cosa assurda.

65. *Seconda prova.* Una seconda dimostrazione ci vien somministrata dall'osservazione sulla natura stessa del conoscere. Dalla quale osservazione risulta 1.<sup>o</sup> che il principio intelligente è congiunto a una forma universale e incorporea che gli partecipa la virtù conoscitiva; 2.<sup>o</sup> che il medesimo, restando unico e identico, conosce tutte le cose da lui diverse.

66. La forma dell'intelligenza umana, il suo obietto essenziale, è l'essere ideale; e tutto ciò che l'uomo pensa e conosce o è un'idea, o è per mezzo di qualche idea, giacchè il conoscere importa necessariamente una percezione obiettiva, e l'obietto per essenza è un'idea, e per

partecipazione è la congiunzione di un'idea col sentimento mediante un giudizio. Ora, le idee sono *universali*, e perciò incorporee, scevre affatto dalla natura della materia. Dunque la sostanza che intuisce le idee non può essere un corpo. Questa è una prova ideologica evidentissima della immaterialità dello spirito umano.

67. E questa stessa immaterialità e universalità delle idee è quella che conferisce al principio intelligente la capacità di conoscere tutte le cose anche materiali, rimanendo esso identico e semplice. Esso infatti conosce le cose materiali corporee di un modo affatto immateriale. Il fatto è chiaro e patente: l'uomo conosce le proprietà di tutte le cose corporee. Ora, se il principio intelligente avesse in sé qualità materiali, non potrebbe percepire e conoscere le cose da lui diverse. Nell'ipotesi esso avrebbe necessariamente una sua propria forma e figura, e perciò non potrebbe percepire le forme e le figure degli altri corpi; in quella guisa, come dice san Tomaso, che se l'occhio avesse già in sé, non la potenza del vedere, ma una sensazione di un colore determinato, non potrebbe più percepire gli altri colori. Se dunque il principio intelligente avesse in sé la natura e le proprietà di un corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi indistintamente. Ma ogni corpo ha una natura determinata. Dunque è impossibile che il principio intelligente, che pur conosce tutti i corpi, sia corporeo.

68. *Terza prova.* L'ultima dimostrazione della spiritualità del principio intelligente ce l'offre la natura dell'umana volontà. Primieramente se questa fosse materiale, sarebbe *inerte*, e non potrebbe muoversi che per una forza estrinseca; al contrario la coscienza ne assicura che la volontà nell'operare è *attiva*, e che, se abbisogna di stimoli e occasioni per operare, essa poi non opererebbe giammai, se non si movesse da sé a secondare quegli stimoli. Ciò che abbiám detto dell'istinto animale, vale anche per la volontà, ancorchè si consideri come operante *spontaneamente*. Ma oltre ciò la volontà in moltissimi casi opera anche liberamente; essa con la forza sua propria pone sulla bilancia i motivi di operare e dà la prevalenza a qual più le piace; essa si determina a operare dopo aver delibe-

rato, e intralascia, quando le piace, l'azione incominciata, e di novo la riprende, e si appiglia or a un partito, ora al suo contrario, ciò che manifesta un'attività non proveniente dal di fuori. E chi sarà così stolto da attribuire queste operazioni all'azione dei nervi come a lor causa efficiente? La volontà all'incontro quante volte non si oppone acutamente agli stimoli che la eccitano a operare? E come poi si spiegherà il volontario movimento delle membra, se il principio che vuole è corporeo e perciò inerte? come si spiegherà la potentissima influenza che le affezioni volitive esercitano sull'organismo?

#### ARTICOLO QUARTO.

##### CONFUTAZIONE DEL MATERIALISMO.

69. Le prove addotte in sostegno della spiritualità dell'anima umana sono troppo evidenti e palmari, perchè il materialismo possa credersi degno di risposta. Nondimeno siccome le difficoltà soglion nascere in mente a dispetto anche della più ferma persuasione, e d'altra parte è cosa buona il conoscerle, perchè fissano i limiti che dividono la parte chiara dalla parte oscura e misteriosa della verità; non sarà senza frutto il ribattere i principali sofismi con cui taluni combattono la spiritualità dell'anima umana.

70. *Prima difficoltà dei materialisti.* La più modesta e discreta, almeno in apparenza, e in pari tempo la più superficiale difficoltà che siasi mossa contro la spiritualità dell'anima, è quella di Locke, il quale essendosi proposta la questione, se la materia sia capace di pensiero, dubitò che siffatta questione possa essere giammai sciolta da mente umana. « Noi abbiamo, dice egli, le idee della materia e del pensiero, ma forse noi non giungeremo giammai a conoscere, se un ente puramente materiale sia dotato o no di pensiero, per la ragione che ci è impossibile di scoprire, dietro l'osservazione delle nostre idee, senza rivelazione, se Dio non abbia dato a certi assembramenti di materie combinate com'egli l'ha creduto a proposito, la forza di percepire e di pensare, o pure s'egli abbia congiunta e unita alla ma-

teria per tal modo combinata una sostanza immateriale che pensa (*Saggio*, ecc. Lib. IV.).

*Risposta.* Questo sofismo si riduce in sostanza a dir così: « Noi sappiamo che lo spirito non è materia. Dunque noi non possiamo sapere, se la materia possa essere anche spirito ». Locke difatti non nega che il pensiero possa essere proprio di un ente immateriale o spirituale. Ora, se il pensiero può esser proprio dello spirito, come mai potrà esserlo anche della materia? Se è proprio dello spirito, è dunque essenzialmente spirituale, perchè qualità materiali non possono trovarsi in sostanze spirituali, e così viceversa. Se dunque Locke avesse compreso sè stesso, allorchè dubitò di quello di cui gli spiritualisti tengonsi certi, cioè che Dio abbia congiunto a un corpo materiale una sostanza immateriale che pensa, egli si sarebbe tosto avveduto della patente contraddizione in cui cadeva. S'egli è un vero di prima evidenza che le essenze delle cose sono immutabili e incommunicabili, di pari evidenza si manifesta che l'identica operazione, qual sarebbe il pensiero, non può venir prodotta indifferentemente da due sostanze essenzialmente diverse, quali sono lo spirito e la materia. E se avesse appena sospettato (giacchè vogliamo crederlo in buona fede) che il suo dubio inchiudeva un assurdo visibile anche ad occhio volgare, avrebbe eziandio veduto che non fa mestieri di conoscere tutte le proprietà della materia per sciogliere il proposto dubbio, ma basta conoscerne una sola cioè l'estensione, e confrontarla col pensiero che essenzialmente la esclude. E non fa d'uopo di rivelazione, ma basta il buon senso a dileguare un dubbio sì frivolo, o a meglio dire un assurdo sì patente che si riduce a dimandare, se Dio possa fare una cosa impossibile. E quando Voltaire si arma di zelo, tacciando di empietà quei che dicono che Dio non può dar la potenza di pensare alla materia, mentre questo è un detrarre alla sua onnipotenza, noi ben sappiamo che se Voltaire prende le difese della verità che riguarda Dio e la religione, è appunto allora ch'ei ride più di cuore e che si rende più ridicolo.

71. *Seconda difficoltà.* L'anonimo autore del *Sistema della natura* sostiene che la distinzione di sostanza spirituale e sostanza materiale è gratuita; giacchè gli spi-

ritualisti, secondo lui, danno per supposta l'unione di un'anima immateriale, col cervello ch'è materiale, mentre dello spirito non hanno alcun' idea, o ne hanno un' idea affatto negativa. Infatti essi definiscono lo spirito come una sostanza a cui mancano tutte le proprietà dei corpi. Or siccome noi non conosciamo positivamente se non i corpi, così non abbiamo nessun diritto di ammettere la reale esistenza di un ch'è immateriale e incorporeo, che sia congiunto col nostro corpo.

*Risposta.* Se noi non avessimo alcun' idea dello spirito, non potremmo parlarne in nessuna maniera: dunque una tale asserzione si condanna da sè, perchè inchiude una ripugnanza ridicola al pari di quella di Locke, il quale accordando che tutto il genere umano usa ne' suoi discorsi l'idea di sostanza, negava poi che si potesse conoscere nè in tutto nè in parte la sostanza di cosa veruna. E un errore conseguente a questo e tanto inculcato dai sensisti si è che noi non conosciamo l'essenza delle cose, mentre invece, se di niuna cosa conosciamo l'essenza, siamo nella perfetta ignoranza di tutto. Vero è che l'essenza di alcune cose noi non la conosciamo che in parte, e di altre, per esempio dell'essenza divina, ne abbiamo una cognizione negativa. Ma ciò non toglie che anche delle cose conosciute negativamente 1.<sup>o</sup> si conosca l'esistenza, 2.<sup>o</sup> se ne conoscano i modi per via di esclusione, e così si possa ragionarne con evidenza e certezza. Ciò posto, se bene dell'anima nostra noi non avessimo che un'idea negativa, pur n'avremmo una qualche idea, concepiremmo la possibilità di un ente di natura diversa dalla corporea; e ciò basterebbe a farci conoscere la non ripugnanza di un ente distinto sostanzialmente dal corpo. Resterebbe poi a spiegare in che modo noi avessimo potuto concepire un ente incorporeo nell'ipotesi che l'anima nostra non fosse incorporea. E noi siam persuasi che, se l'anonimo autore avesse cercato la spiegazione di ciò, si sarebbe trovato nel maggior imbarazzo. Giacchè è impossibile che un ente materiale possa concepire un ente spirituale; e se noi pensiamo le anime pure, le anime degli altri uomini che non vediamo, l'esistenza di Dio puro spirito, non possiamo farlo che applicando per via analogica l'idea di spirito, partendo dalla cognizione dello spirito nostro.

Il dire poi che dell' anima non abbiamo che un'idea negativa, perchè ce la formiamo escludendo da essa le proprietà corporee, è un confessare di non sapere in che consista l'essenza dell' anima. L'essenza dell' anima ci è nota pel sentimento fondamentale e per tutte le sue modificazioni, non che per mezzo degli atti intellettivi e razionali. Ora qual cosa più positivamente conosciuta del nostro stesso sentimento? La materia stessa, il corpo nostro e i corpi esterni per qual mezzo li conosciamo, se non per mezzo del sentimento? Se dunque c'è cosa che ci sia più nota, è appunto l'essenza dell'anima nostra, senza di cui l'essenza di nessun corpo ci sarebbe nota. È vero che l'unità l'identità la spiritualità dell'anima non sono che sue proprietà negative; ma noi colle idee di queste proprietà non intendiamo aggiungere al concetto dell'anima alcuna cosa; ma solo escluderne le proprietà corporee; e ciò facciamo solamente dopo averne trovata l'essenza positiva. Che se a determinar chiaramente la natura del sentimento e delle sue operazioni noi la confrontiamo colla natura dei corpi, e troviamo che questa non ha somiglianza con quello, ne segue forse che l'idea dell'anima sia negativa?

72. *Terza difficoltà.* Sono molti specialmente tra i fisiologi, i quali non avendo mai compresa la natura del sentimento, non dirò spirituale ma nè anche animale, ne fanno una proprietà dell'organismo. Se la materia, dicono essi, rozza, inerte, inorganica, non manifesta la vita è il sentimento, quando è organizzata in una data maniera, essa acquista delle proprietà che prima non aveva; e in quel modo che i composti chimici acquistano proprietà diverse da quelle dei loro componenti, così la materia del corpo ridotta alla forma organica deve credersi che possa sentire e pensare. Da quella forma, da quel misto ne emerge come un'armonia di azioni delle parti organiche fra loro, e quell'armonia è ciò che volgarmente dicesi *anima*.

*Risposta.* Concediamo che la materia organizzata acquisti delle proprietà che non potrebbe avere la sostanza bruta e inorganica. Ma queste proprietà non possono essere incorporee e semplici, quali sono il sentimento, il pensiero, l'attività istintiva e volontaria. Concediamo parimenti che il senso corporeo non può darsi senza



organismo, e senza quell'armonica disposizione di parti che è condizione necessaria della vita animale; ma da ciò che il senziente non può esistere senza il sentito e il sensifero, non può dedursi che il sensifero sia una cosa col senziente, e che questo si riduca a una proprietà dell'organismo. Quanto poi alle operazioni intellettive e volitive, queste sono così distinte da tutte le proprietà corporee, che il loro principio, come tale, è dal corpo affatto indipendente. Dunque è assurda sentenza il dire che le operazioni dell'anima sono proprietà derivate dalla disposizione organica della materia. C'è di più: invece di ripetere queste operazioni dall'organismo, l'organismo deve ripetersi dalla forza organizzatrice, la quale al certo non è materia, perchè la materia è inerte e non può essere identica col principio che la organizza. Quindi la proposta difficoltà è una nova e chiara prova della semplicità dell'anima. L'organismo degli animali non può nè formarsi, nè sussistere senza la vita; la vita dunque non è un effetto, ma piuttosto una causa dell'organismo; il principio stesso che sente è anche quello che dà la vita al corpo e che forma e mantiene, in concorso colle altre cause materiali, l'organismo.

**73. Quarta difficoltà.** L'anima percepisce e conosce l'esteso, e perciò se lo rappresenta; ma una sostanza semplice e inestesa non può rappresentarsi l'esteso: l'anima dunque non può essere inestesa.

**Risposta.** Non solo non è vero che una sostanza semplice non possa rappresentarsi l'esteso, ma è certo e manifesto che l'esteso non può nè percepirsi nè concepirsi se non da un ente inesteso; cosicchè tanto l'esteso come *percepito*, quanto l'esteso come *concepito*, provano egualmente l'inestensione dell'anima. Infatti se l'esteso, come abbiain provato, non può percepire l'esteso, e pure l'anima nostra lo percepisce, resta che l'anima nostra sia inestesa. Se poi parliamo dell'esteso, non già percepito, ma concepito come possibile, molto più apparisce l'inestensione dell'anima. L'esteso ideale non ha parti, non occupa spazio, non è divisibile che mentalmente, ma in sè è indivisibile, immateriale.

**74. Quinta difficoltà.** Un'altra difficoltà i materialisti la ricavano dai rapporti, come si suol dire impropria-

mente, del fisico col morale; difficoltà già posta in campo anticamente da Lucrezio, e che fu poi ed è tuttora decantata dalle menti ancora imbevute di rancidi e superficiali pregiudizi. L'anima, dicono costoro, va soggetta alle stesse vicende del corpo; essa nasce e cresce con esso, si sviluppa di pari passo col corpo, e ne accompagna tutte le condizioni. L'infanzia la giovinezza la virilità e la vecchiaia non si manifestano solamente per le condizioni dell'organismo, ma eziandio per quelle della ragione del sentimento e degli affetti. Nella piena salute sono vigorose anche le facoltà dell'anima; nelle infermità risentono del disordine fisico. Un'imperfezione naturale ne impedisce lo svolgimento, una lesione del cervello ne sospende l'esercizio. Il clima stesso, il temperamento e altre cause interne ed esterne influiscono sull'anima nostra. Finalmente coll'illanguidire e mancare della vita corporea, anche le forze dell'anima vengon meno e periscono affatto. Dunque...

*Risposta.* Io non vedo qual'altra conseguenza possa cavarsi da tutto ciò, se non questa che l'anima nell'esercizio delle sue potenze e nel suo sviluppo va soggetta a tutte le condizioni del corpo con cui essa è congiunta. Ora la dipendenza di una cosa da un'altra non dice l'identità di natura in entrambe. Se una sostanza non può operare se non in concorso di un'altra, si dirà per questo che entrambe hanno una stessa essenza? Più sotto noi cercheremo di stabilire quali siao i limiti della dipendenza dell'anima dal corpo: qui ci basti l'aver indicato che la conseguenza tratta dai materialisti è immensamente più vasta del principio da cui partono. Giacchè gli spiritualisti non hanno mai negato il commercio fra l'anima e il corpo, benchè tentando di spiegarlo siano talora ricorsi, come vedremo, a ipotesi o insussistenti o erronee. E forse il non aver colto il vero rapporto tra l'anima e il corpo aprì l'adito a più di un errore dei materialisti, tutti intenti a esagerare la dipendenza di quella da questo, mentre gli spiritualisti, ristretti a considerar l'anima come intelligente, ne perdettero di vista il sentimento corporeo, e sciolsero i vincoli che la stringono all'organismo.

75. Osserveremo in generale a conclusione di questa materia, che l'errore dei materialisti deriva dal consi-

derare soltanto i fenomeni estrasubiettivi dell'*impressione* e del *movimento* che avviene nell'organismo, più tosto che il fatto stesso tutto subiettivo della *sensazione*. Se essi studiassero meglio questo fatto, e lo mettessero poi a confronto col movimento materiale, intenderebbero senza veruna difficoltà che tra queste due cose si dà bensì un vero parallelismo, perchè a ogni cambiamento o scuotimento nella materia del corpo risponde una modificazione nel sentimento dell'anima, ma non passa però veruna analogia di natura, nè un vero rapporto di causa e di effetto. E per vero, quale somiglianza di natura tra un' impressione fatta sulle papille nervose del naso, per esempio, e la sensazione dell'odore? tra uno scuotimento dell'aria propagato ai nervi acustici, e la sensazione del suono? Nessuno affatto; il movimento impresso a quei nervi e l'impressione che loro viene dal di fuori sono cose affatto esterne all'olfatto e all'udito, sono fenomeni materiali e meccanici; quando la sensazione è nel subietto stesso senziente; e non può nè imprimersi nè muoversi nè fiutarsi nè udirsi, insomma è diversissima da ogni cosa materiale e corporea. Mentre dunque ciò che apparisce ai sensi esteriori si riduce tutto quanto a delle varie impressioni e a dei moti corrispondenti della materia, ciò invece che si sente è tutto interiore all'anima e non ha veruna di quelle proprietà che nella materia appariscono. Dal che si deve inferire che proprietà diverse devono appartenere a sostanze diverse, e che quindi la sensazione non può confondersi con l'impressione nè col movimento prodotto nelle parti dell'organismo. All'incontro noi vediamo che i materialisti non sanno tener distinte queste cose disparatissime; e vediamo gli atomisti ripetere la sensazione da certe particelle esilissime uscenti da' corpi ed entranti pel canale de' sensi nell'anima nostra; vediamo Aristotele paragonare le sensazioni esterne a un'impronta fatta sulla molle cera, la quale riceve in sè la forma del suggello senza riceverne la materia; udiamo Darwin definire l'idea una *contrazione o movimento o configurazione delle fibre costituenti l'immediato organo del senso*, e la sensazione un *cangiamento delle parti centrali del sensorio o di tutto intero il sensorio*; udiamo Cabanis assicurarci che, in quella guisa che noi vediamo gli alimenti cader

*nello stomaco e uscirne con qualità nuove, così vediamo le impressioni pervenire al cervello per mezzo de' nervi; il qual cervello digerisce in qualche modo le impressioni, e fa organicamente la secrezion del pensiero!*

Così i materialisti, dopo aver confusa la sensazione coll'impressione, riempiono l'intervallo tra la sensazione e il pensiero, senza nè pure avvedersene.

## CAPO QUARTO.

### **Dell'immortalità dell'anima.**

76. La parola *morte* si adopera comunemente a indicare la separazione dell'anima dal corpo, e in questo significato è mortale l'uomo, ma non l'anima dell'uomo, indicandosi con questa parola non già la distruzione di qualche sostanza, ma la semplice disgiunzione delle due sostanze, la corporea e la spirituale. Ma propriamente questa parola si applica a indicare la cessazione nel corpo degli atti della vita e dell'animazione; perciò la morte non può appartenere che al corpo, il quale è da noi chiamato *vivo* allorchè in esso si manifestano i segni della vita, e *morto* allorchè quei segni non si manifestano. La vita si manifesta nei movimenti spontanei, nel calor naturale, nel colore, nelle funzioni della così detta vita organica, e in tutti i segni estrasoggettivi del sentimento; e se parlasi del corpo nostro, la vita si manifesta alla nostra coscienza dal nostro sentimento stesso. La morte invece presenta fenomeni affatto opposti, e finisce con la corruzione e dissoluzione del misto organico, ritenendo che nulla si distrugge della materia componente il corpo, ma che questa non fa che subire diverse scomposizioni e ricomposizioni fisiche e chimiche.

77. Ciò posto, è facile il dimostrare che l'anima umana è immortale, cioè non può subire quelle vicende del corpo che ne costituiscono la morte.

E in primo luogo, l'anima è una sostanza distinta e affatto diversa dal corpo: dunque dalla morte del corpo non si può inferire la morte dell'anima. Soltanto si può inferire che il corpo non riceve più dall'anima quell'atto, pel quale esso vive, vegeta e opera sul sentimento dell'anima stessa; e che quindi l'anima se n'è separata.

78. Inoltre, la morte non avviene se non in forza di un tal disordine nell'organismo, che questo non sia più capace dell'animazione; onde la causa materiale della separazione dell'anima dal corpo sta in una più o men visibile o anche invisibile alterazione di parti. Ma il principio che sente e che intende è semplice e spirituale; dunque ripugna che possa soggiacere alla morte, giacchè ciò che non ha parti non può soggiacere a quelle alterazioni che costituiscono la morte.

79. L'anima finalmente è quella che dà la vita al corpo; e ciò è chiaro per gli stessi fenomeni della vita animale. Infatti il corpo allora si dice vivo, allora eseguisce tutte le operazioni che ne conservano lo stato e ne perfezionano l'organismo, quando è termine di un sentimento. Invece esso perde questo suo stato, allorchè il sentimento più non si manifesta. Ma il sentimento è l'anima stessa: dunque l'anima è quella che dà la vita al corpo. Se l'anima ha la vita in sè, appunto perchè è una forza che opera sul corpo e gli dà l'animazione, essa non può perdere la vita, senza ricadere nel nulla. Ma il semplice separarsi della forza animatrice dal corpo non è una causa per la quale deva annichilarsi: soltanto è una causa per la quale deve cessare di avere quel sentimento che godeva essendo congiunta al corpo. Ma come *forza*, come *principio* di azione, non può perire naturalmente nè per dissoluzione di parti, perchè è semplice, nè per annichilamento, senza un atto proprio soltanto del Creatore.

80. Vero è che all'anima è essenziale di avere un sentimento, e noi abbiám fatto consistere l'essenza dell'anima umana nel principio del sentimento fondamentale e primitivo. Ora, se l'anima umana si separa dal corpo, necessariamente deve estinguersi in essa ogni sentimento corporeo-animale.

A questa difficoltà rispondiamo, essere bensì essenziale all'anima un sentimento, ma che questo non è solamente corporeo; esso è altresì intellettuale. Osserviamo che il principio senziente e il principio intelligente non sono due anime, due principii di attività realmente distinti, ma un duplice atto dello stesso principio supremo, il quale ha due termini diversi della sua operazione, il corpo e l'essere ideale; l'atto con cui ani-

ma il corpo gli produce il sentimento animale, l'atto con cui intuisce l'essere gli produce il sentimento intellettuale. L'esistenza di questa seconda maniera di sentire è innegabile; ogni operazione intellettuale è per essenza un atto del soggetto intelligente, e ogni atto del soggetto è essenzialmente sensibile. Ora, se le operazioni intellettive sono sensibili, perchè non lo sarà anche la prima di tutte, l'operazione immanente, essenziale, che consiste nell'intuizione dell'essere?

Posto ciò, l'anima umana, essenzialmente intellettuale, separandosi dal corpo, non si separa per questo dall'essere ideale suo oggetto perenne che non ha d'uopo di organi corporei per esser intuito, e che non si dissolve, essendo semplicissimo, non perisce, essendo eterno e immutabile. Laonde cessa bensì per morte nell'anima il sentimento animale, ma non cessa il sentimento intellettuale, pel quale l'anima può sussistere indipendentemente dal termine corporeo; essa invece ritiene un sentimento proprio, benchè separata dal corpo, e però ritiene la sua essenza che sta nel sentire. Dunque l'anima umana sopravvive immortale alla morte del corpo.

84. Badisi bene che qui noi non abbiamo inteso dimostrare altro, fuorchè la proprietà dell'anima di non soggiacere *per natura sua* alla morte; le altre prove dell'immortalità (1) dedotte dalla necessità di una vita futura voluta dalla bontà e giustizia divina non appartengono a questo luogo, onde le riserviamo al Libro terzo, il quale tratta dei *destini* dell'anima umana. Infatti sono due quistioni affatto distinte il dimandare, se l'anima sia di sua natura soggetta alla morte, e il dimandare se, data anche la immortalità naturale, essa deve sussistere per sempre dopo questa vita, e in quale stato deve sussistere. Alla prima si può rispondere con la sola osservazione della natura dell'anima; alla seconda non si può rispondere che ricorrendo alla natura del merito e del demerito e ad altri argomenti.

(1) Chi vuol conoscere le varie prove dell'immortalità dell'anima umana, intrinseche ed estrinseche, dirette e indirette, le troverà egregiamente esposte nel prezioso opuscolo *Sul dominio dell'immortalità dell'anima umana*, del valente Prof. P. Paganini.

82. Ma qui può insorgere la questione, come mai l'anima umana, la quale è tutt'insieme senziente e intelligente, possa perdere il sentimento corporeo senza perdere la sua stessa essenza. Al che si risponde che l'essenza dell'anima umana non è già riposta nello stesso sentimento corporeo, ma nel *supremo principio* così del sentire che dell'intendere. Quindi l'anima è un principio superiore al principio sensitivo, contenendolo in sé virtualmente. Si richiami la distinzione tra la *natura* dell'uomo e l'*essenza* dell'anima umana; tutto ciò che costituisce l'uomo nella sua attuale esistenza, appartiene alla sua natura; perciò alla natura umana è essenziale anche il sentimento corporeo, e in conseguenza anche il sentito primitivo entra nella sua natura. L'anima umana invece è il primo principio così del sentire come dell'intendere; e quindi all'essenza dell'anima è sufficiente che il sentimento animale sia in essa virtualmente contenuto, cosicché l'anima, quantunque separata dal corpo, mantenga la sua attitudine a ricongiungersi con esso, vivificandolo e ritraendone il sentimento. Dunque, l'uomo mutasi bensì per morte nella sua natura, ma l'anima sua non perde la propria essenza, ciò che sarebbe impossibile.

83. Di più: l'anima intellettuale, sussistendo anche separata dal corpo, deve ritenere il sentimento dello spazio senza limiti o confini. Questo sentimento è quello che costituisce la sua virtù di poter sentire ancora corporeamente, qualora sia ricongiunta al suo corpo, e di poter sentire anche altri corpi, benchè in modo differente da quello con cui sente il corpo suo proprio; perchè questo lo sente in virtù dell'atto con cui lo anima e vivifica; gli altri corpi potrebbe sentirli per un'altra maniera di unione differente da quella che costituisce dell'anima e del corpo un solo subietto animale.

## CAPO QUINTO.

### DELLA DIFFERENZA FRA L'ANIMA UMANA, LE INTELLIGENZE PURE E LE ANIME BELLUINE.

84. L'essenza dell'anima umana consiste nel primo principio attivo del sentire e dell'intendere; l'anima

nostra dunque è destinata ad avere due termini, cioè un *sentito* e un *inteso*, e perciò partecipa di due nature, dell' animale e dell' intelligente. Di qui si scorge in quale relazione l'anima si trovi con le altre sostanze attive che noi conosciamo; essa infatti tiene una natura di mezzo fra le pure intelligenze e le anime delle bestie.

85. Le pure intelligenze, gli Angeli (che la divina rivelazione ci propone da credere, che un' antica tradizione universale ha sempre ammesso, che la ragione stessa congettura), gli Angeli, dico, sono sostanze intelligenti a cui manca il sentito corporeo, e che perciò sono prive d' ogni sentimento animale. Il loro modo di conoscere le cose materiali non è per mezzo di una passività che dai corpi ricevano, ma per mezzo di sentimenti che in lor nascono dall' attività che sui corpi esercitano; perchè come forze attive, essi possono muovere la materia, ma non essendo nati ad unirsi ai corpi con l' azione dell' animazione, non possono avere alcun sentimento animale. Dunque l' intuito dell' essere ideale è commune sì agli angeli che all' uomo; ma l' uomo conosce i corpi applicando l' essere alle proprie sensazioni animali, gli angeli applicandolo ai sentimenti delle loro azioni o meglio ai termini di quei sentimenti.

86. Le anime delle bestie poi altro non sono che principii del sentimento corporeo; e questi principii, mancando dell' attività intellettuale, sono altresì principii primi, e perciò vere sostanze, differenti dalle anime umane in ciò che queste consistono in un principio supremo razionale, superiore al principio senziente.

87. Dissi che l' anime belluine sono *vere sostanze*; ma ciò va inteso con qualche restrizione. Un ente non può dirsi sostanza, se non è ente completo nella sua specie, se non ha cioè tutto ciò che gli è necessario per sussistere. Ma nessun ente, come vedremo nell' Ontologia non può avere perfetta ragione di ente, se ha soltanto o la ragione di *termine*, o quella di *principio*. Il *termine* chiama il suo *principio*; e ogni *principio* chiama un *termine*. La *materia* non può avere ragione che di termine, essendo essenzialmente *termine del sentimento materiale*; così il *principio senziente* non può pensarsi come sussistente, e tuttavia diviso dal suo termine, che è il corpo. Dunque l' anima delle bestie



non può sussistere, non può essere *sostanza*, se si considera come separata dal corpo. Nella morte dell'uomo, l'anima umana è ancora *sostanza*, perchè, se bene perda il sentimento corporeo, sussiste come intelligente; al contrario l'anima belluina più non sussiste come anima, come principio unico senziente, perchè cessa di avere per suo termine il corpo esteso, ma unificato dal sentimento; perciò non è più *sostanza*. Cosa dunque sarà? Si annienta? A rispondere si richiedono nozioni che sarebbe intempestivo di accennare in questo luogo.

## CAPO SESTO.

### **Della relazione che passa fra l'anima e la natura umana.**

88. La natura umana o sia l'uomo è quel composto che risulta dell'anima e del corpo riuniti in una persona. Questa unione costituisce un solo individuo, perchè ha un principio supremo che in sè contiene virtualmente tutte le attività inferiori; il qual principio è la stessa sostanza dell'anima. Dunque l'anima umana è la *forma* dell'uomo; giacchè l'anima è quella sola per cui l'uomo è uomo; e col nome di forma s'intende appunto — quella prima attività che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quell'ente, anzichè un altro —.

89. Ma se l'anima umana è la forma dell'uomo, or dobbiamo considerare il doppio principio che appartiene all'anima stessa, cioè il principio intelligente e il principio senziente, affine di vedere in qual relazione stia l'anima verso i termini diversi di quei due principii. E in primo luogo noi vedemmo che l'*inteso primitivo* o sia l'essere ideale è quello che, senza ricevere in sè veruna reazione o passione, aderisce al subietto e lo rende intellettuale. Dunque l'inteso primitivo umano è *forma dell'intelligenza umana*. E siccome l'intelligente termina col suo atto nell'inteso, come in suo *obietto*: così la forma dell'intelligenza si distingue dal principio intelligente coll'atto stesso con cui si comunica.

90. Per lo contrario il *sentito primitivo* è bensì *termine* del principio senziente, ma non può divenirne

l'*obiecto*; e perciò il termine della sensazione e il senziente costituiscono un solo sentimento. Giacchè il principio senziente non è sentito in modo distinto dal suo termine, non potendo la sensitività riflettersi sopra sè stessa, sicchè finisce nel suo atto di sentire.

Tuttavia il senziente e il sentito primitivo si possono considerare in due diversi momenti. Se nel principio senziente si considera la potenza del sentire, e non il suo atto già compiuto, il sentito ancora non esiste; e perciò in questo momento l'attività è dalla parte del principio operante, e la passività dalla parte del sentito, il quale considerato in questo momento ha il carattere di *materia* che viene invasa dall'atto senziente, e non già quello di *forma*. Se invece si considera l'atto del sentire nel momento in cui è già formato e il sentito non è in potenza ma in atto, in tal momento il senziente sente in virtù del sentito, e questo può quindi chiamarsi *forma* del senziente; non già perchè il sentito senta, ma perchè è ciò per cui il senziente sente.

94. Parimenti è da dirsi che il corpo è termine materiale dell'anima. Il corpo materiale non ha per sè virtù di operare sull'anima, ma è l'anima stessa, principio essenzialmente attivo, quella che per la prima modifica il corpo e lo trae in un atto nuovo pel quale esso è capace di operare sull'anima e produrvi il sentimento; e questa prima modificazione prodotta dall'anima nel corpo materiale è ciò che chiamasi *animazione*. In quanto dunque il corpo riceve dall'anima l'atto di animazione, egli diviene materia all'operare dell'anima stessa. E sarebbe ripugnante il dire che l'animazione è un atto del corpo che agisce sull'anima, anzichè un atto dell'anima che opera sul corpo. Al corpo è essenziale l'estensione continua almen subiettiva, e l'estensione continua non si dà se non in un principio inesteso, come già si è dimostrato; dimodochè l'*estensione* del corpo nostro subiettivo non è altro che il *modo del sentito* corporeo fondamentale. Ma il sentito fondamentale è il corpo animato, cioè il corpo che viene per un atto dell'anima stessa sentito. Dunque è per un'azione dell'anima che il corpo viene animato, giacchè è l'anima che gli dà l'*estensione subiettiva*. Che

se l'anima è quella che dà l'animazione al corpo, l'anima dunque è *forma* di esso.

92. Ma qual'anima è forma del corpo umano? l'intellettiva, o la sensitiva? Nell'uomo non c'è che un'anima sola, tutt'insieme intelligente e senziente, e che, inquanto coll'intelletto percepisce i reali e riflette e ragiona, si chiama *anima razionale*. Dunque nell'uomo l'anima razionale è forma del corpo, ed unica sua forma. Il che però non va inteso nel senso che l'anima razionale, inquant'è intellettiva, comunichi colla materia (1), ma solo in quant'è principio dell'attività percipiente il corpo: giacchè sopra il principio senziente e il principio intelligente sta un altro principio supremo, che li unifica e che è propriamente la radicale attività o sostanza dell'anima umana. Chè, quanto all'intelletto, esso ha un'operazione tutta sua propria che nulla riceve dalla sensazione corporea, mentre invece le operazioni razionali ricevono dalla sensazione la materia su cui lavorano.

93. E questa è la ragione per cui gli antichi, seguiti anche da alcuni moderni, distinsero, come già pocanzi avvertimmo l'anima dallo *spirito* o *animo*, intendendo per l'anima il principio prossimo dell'animazione del corpo che è il principio sensitivo, e per lo spirito intendendo la stessa sostanza come principio intellettivo immune da contatto corporeo (2). Indi è che agli Angeli attribuirono lo spirito e non l'anima, alle bestie l'anima e non l'animo nè lo spirito.

## CAPO SETTIMO.

### **Proprietà provenienti dalla sua unione coll'essere ideale.**

94. Noi abbiamo più volte dimostrato che l'intelligenza umana è formata dalla presenza dell'essere ideale.

(1) *Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis; non tamen secundum operationem intellectualem.* S. Thom. *De Anima*, art. IX, ad 11.

(2) *Inquantum attingitur a corpore, est forma; inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus vel substantia spiritualis.* S. Thom. *De Spir. Creat.*, art. II, ad 4.

Ora in quali rapporti sta l'anima con questo suo oggetto essenziale e immanente? In primo luogo l'essere ideale è necessario all'anima in quant'è intelligente, dimodochè se esso avesse a separarsene, l'anima umana sarebbe degradata alla sfera dell'anime belluine. Anzi non si può concepire unione sì stretta, come quella di questi due termini, l'intelligente e l'intelligibile, il subietto e l'obietto. Nonostante però questa unione, l'uno e l'altro rimangono distinti e incommunicabili, essendo essenziale che l'obietto si distingua dal subietto.

95. È però da osservarsi che questa distinzione è reale e sostanziale solamente nelle anime umane e negli spiriti puri. Le anime intelligenti e gli spiriti sono enti contingenti e finiti, mentre l'ente ideale è necessario e infinito. Ora, in un medesimo subietto non possono unificarsi in una stessa sostanza qualità opposte e ripugnanti fra loro. Non è così della sostanza o essenza divina, nella quale l'intelligente e l'intelligibile, l'ideale e il reale, restando distinti come *forme*, s'identificano come *essere*, cosicchè tanto l'essere reale come l'ideale entrano a costituire la natura dell'ente infinito e necessario.

96. Che se l'*idealità* non entra a costituire la natura umana, ne segue che l'anima è un ente meramente *reale*. Che l'*idealità* non sia un elemento intrinseco all'anima nostra si vede chiaramente, perchè la coscienza ne dice che quando noi affermiamo l'io, affermiamo un particolare, e l'ente ideale invece è universale; quello è subietto d'innunerevoli modificazioni, e l'ente ideale non soggiace a modificazione veruna; quello è tutto individuale, e l'ente ideale è il mezzo di conoscere comune a tutti gli uomini, a tutte le intelligenze. E poi, se l'essere ideale è congiunto al *subietto* per via d'intuizione, necessariamente se ne distingue.

97. Quella stessa coscienza che ci fa distinguere dall'essere ideale, ci convince altresì che l'anima nostra è finita, perchè noi non conosciamo l'infinito se non osservando l'essere ideale, che non si confonde colla nostra natura, non è noi. E sarebbe egualmente assurdo il credere che noi formiamo parte dell'infinito mentre l'infinito non ha parti, non è una somma. L'anima nostra è un individuo distinto e separato da tanti altri indivi-

dui che percepiamo. Il che basta a dimostrare l'assurdità del panteismo, che ammette una sola sostanza finita e infinita, necessaria e contingente, assoluta e relativa.

98. Benchè però l'anima umana sia finita, dall'intuizione dell'essere universale ritrae una virtù illimitata, perchè il mezzo del conoscere, che è appunto l'essere ideale, non è mai esaurito: per quanti reali finiti l'anima con questo mezzo percepisca, essa è sempre capace di conoscere altri reali; anzi la stessa realtà infinita, cioè Dio potrebbe essere percepito dall'anima umana. Che se in questa vita la realtà infinita non le si dà a percepire, l'anima però col mezzo illimitato del conoscere la concepisce come sussistente, e così in qualche modo limitatissimo la conosce.

99. Alcuni sentendoci dire che l'essere ideale infinito è *forma* dell'anima intellettiva, ci accusano di panteismo, quasi facessimo infinita l'anima umana; perchè, dicono, se l'essere ideale è la forma, e forma e materia sono due elementi costitutivi di una natura; dunque l'essere ideale è un elemento costitutivo dell'anima; dunque l'anima per lo meno è un misto di finito e d'infinito. Ma questa difficoltà svanisce, qualora si distinguano le forme subiettive dalle obiettive. Le forme subiettive non si distinguono realmente dal subietto, ma ne costituiscono la sua stessa essenza; così all'anima sensitiva è essenziale di esser forma del corpo e di esser anima. Le forme obiettive all'incontro, qual è l'essere ideale riguardo al nostro spirito, non costituiscono già il subietto, appunto perchè sono obiettive, ma solamente traggono in atto il subietto. Ma poichè l'essere ideale, senza cessare di essere universale in sè stesso, diviene termine dell'intuizione ed è in certo modo appropriato all'anima; perciò si dice sua forma.

100. Guardiamoci però dal credere che l'essere ideale o si moltiplichi pel moltiplicarsi degli spiriti che lo intuiscono, o si muti nel comunicarsi loro. La sua comunicazione opera bensì nel subietto, che per di lui virtù diviene intelligente; ma quanto a lui, esso non è mutabile nè alterabile nè si mescola con veruna cosa.

101. Notisi di più che l'essere ideale si comunica all'anima in un grado il più limitato. Infatti l'intel-

ligibile in sè è eterno e necessario: nell'essere eterno e necessario l'essenza non si distingue dalla sussistenza. Ora l'essenza è l'intelligibile. Se dunque l'uomo vedesse pienamente l'intelligibile, vedrebbe Dio in cui l'essenza e la sussistenza, l'idealità e la realtà sono l'identico essere. Ma l'intuito di Dio appartiene all'ordine soprannaturale. Dunque il nostro spirito non vede l'essere intelligibile se non limitatamente, solo come un'idea.

102. Quantunque poi quest'idea sia una per tutti gli uomini, anzi per tutte le intelligenze create, nondimeno si può concepire della diversità nei subietti che la intuiscono. L'intuizione dell'essere può variare 1.<sup>o</sup> per l'intensità dell'atto, di modo che l'essere produca maggior luce ideale nei diversi subietti, e si mostri più distinto; 2.<sup>o</sup> per la maggiore energia della riflessione, la quale però dipende in gran parte dalla stessa intensità dell'intuito; 3.<sup>o</sup> per la maggiore facilità di applicar l'essere, onde la percezione e il ragionamento riescono più pronti e perfetti; e queste facoltà sono in rapporto colla più o men perfetta organizzazione del corpo. Così se bene le anime umane non differiscano nell'essenza, presentano tuttavia delle marcatissime differenze di facoltà.

### SEZIONE TERZA.

#### DELL'UNIONE DELL'ANIMA AL CORPO E DEL LORO RECIPROCO INFLUSSO.

103. L'anima umana non è soltanto intellettuale, ma anche corporeamente sensitiva a cagione del suo intimo commercio col corpo. Il corpo è ciò per cui essa è fornita di un sentimento che ha per termine l'esteso, e per cui essa percepisce le realtà distinte da essa. Di più; le operazioni stesse intellettive e razionali, eccettuata la sola intuizione dell'essere, dipendono dalla sensitività corporea, come da loro necessario stimolo e strumento. Mentre però il corpo è un elemento costitutivo della natura umana, e serve all'anima in tutte le sue operazioni, d'altra parte l'anima riceve da esso una limitazione per cui essa non può percepire altra realtà che sè stessa e

le cose corporee. È dunque necessario investigare in qual maniera l'anima umana si unisca al corpo da essa animato.

## CAPO PRIMO.

### **Opinioni dei filosofi intorno all'unione dell'anima al corpo.**

104. Stando alla semplice osservazione, e distinguendo con essa tutto ciò che nell'anima umana è accidentale e secondario, dalla pura e semplice sua essenza, noi abbiamo fin qui trovato che — l'anima umana è un principio supremo attivo di sentire e d'intendere, fornito di un sentimento sostanziale e perenne, tanto animale che intellettuale —. Abbiamo di più trovato che l'anima umana è fornita di caratteri suoi propri, tra i quali dimostrammo più a lungo quello della semplicità o immaterialità che dir si voglia. La nostra analisi dunque ci ha tracciato i confini dell'essenza dell'anima, senza nè oltrepassare il sentimento corporeo che è impossibile a concepirsi senza una vera e intima unione dell'anima razionale col corpo, nè restarci al di qua dal vero, confondendo l'anima colla materia. Ma non sempre i filosofi che trattarono della natura dell'anima, abbracciarono entrambi gli elementi di essa, il senso corporeo e l'incorporea natura dell'intelligenza. Vedendo essi la necessità di ammettere l'unione dell'anima al corpo e la mutua dipendenza di queste due sostanze, tentarono di darle una spiegazione; ma partendo da viste parziali, urtarono chi in uno scoglio chi in un altro, ora facendo dell'anima un ente materiale per poterne spiegare il suo commercio col corpo, ora non considerando altro che la sua natura intellettuale e confondendo il sentire coll'intendere, per cui ricorsero ad ipotesi ripugnanti affine di sciogliere la gran questione del commercio dell'anima col corpo. Così le scuole si divisero in due, l'una dei *materialisti*, e l'altra degli *spiritualisti*.

105. I materialisti credettero di render ragione del sentimento corporeo, falsando il concetto dello spirito, immaginando l'anima come un corpo sottilissimo, sfuggibile ai sensi, quasi un fiato invisibile, parendo loro

che così si rendesse possibile la reciproca azione fra lui e i corpi di natura più crassa. Ma ben videro gli spiritualisti che questa opinione distruggeva l'essenza dell'anima; perchè una sostanza corporea, per quanto s'immaginasse sottile, non cessava d'esser materiale, e poteva bensì spiegare una relazione meccanica, ma non quella che passa tra il senziante e il sentito. Perciò negarono ogni influsso fisico fra l'anima e il corpo, e immaginarono varie ipotesi, o non sapendo come cavarci d'impaccio si accontentarono di chiamar misteriosa questa unione. Noi lasciati da parte i sistemi dei materialisti, dei quali ci siamo già a bastanza occupati pocanzi, porremo ad esame le principali ipotesi degli spiritualisti.

#### ARTICOLO PRIMO.

##### OPINIONE PLATONICA INTORNO ALL' UNIONE DELL' ANIMA COL CORPO.

106 Già fin dai tempi antichi Platone, che dal suo sublime ingegno era naturalmente portato allo spiritualismo, considerando l'anima umana come un ente sussistente per sè e avente in sè la completa natura della sua specie, tolse via quel nesso strettissimo che congiunge l'anima al corpo. Egli non riguardava già l'uomo come un subietto composto di anima e di corpo, ma come un'*intelligenza servita da organi*, e poneva tra l'anima e il corpo un rapporto analogo a quello che passa tra il nocchiero e la nave, tra un uom vestito e il suo vestimento; opinione riprodotta ai nostri tempi e sostenuta specialmente dal De Bonald, quasi un antidoto al dominante sensismo.

107. San Tomaso osserva che questa opinione non può ammettersi. L'anima non solamente si serve del corpo come di uno strumento e lo regge a quel modo che il nocchiero dirige la nave, ma essa è che conferisce la vita al corpo; cosicchè è veramente sua *forma*, dandogli quell'atto pel quale il corpo vive e si rende sensibile all'anima. Se l'anima fosse nel corpo a quello stesso modo che il nocchiero è nella nave, essa non darebbe al corpo e alle sue parti quel modo, pel quale esso è corpo animale, e quindi specificamente diverso da ogni altro corpo. Ma che veramente l'anima sia la



causa di questo modo del corpo si vede da ciò che, separandosi l'anima, il corpo non può più chiamarsi animale se non impropriamente; giacchè gli occhi a cagion d'esempio di un cadavere non sono occhi se non in un modo analogo a quello di un dipinto, di una statua o cosa simile. Poi in questa ipotesi l'unione dell'anima col corpo sarebbe cosa affatto accidentale; cosicchè l'uomo potrebbe senza corpo sentire corporeamente, potrebbe senza le sensazioni conoscere le cose materiali, giacchè la cognizione di queste cose è indispensabile alla specie umana. Ma ciò è falso: dunque rimane che l'anima umana sia bensì un ente che può sussistere senza corpo dacchè è intelligente, ma non può senza corpo aver in sè la completa natura della specie umana; e questa natura completa non può averla se non per quel modo d'unione, per il quale essa è forma del corpo. Ma non può esser forma senza operare immediatamente sul corpo stesso. Dunque l'anima umana non è un'intelligenza pura accidentalmente congiunta al corpo, ma congiunta in modo da operare su di esso ed essere da esso passivamente affetta.

In breve, l'argomento di san Tomaso che distrugge l'opinione platonica e che vale anche di risposta sommaria ai sistemi che veniamo esponendo, si riduce al seguente. Una cosa non può dirsi completa nella sua specie, se non ha quanto è richiesto all'operazione propria della specie stessa. Ma l'anima umana, inquanto ha un'operazione che trascende la materia (intelletto puro), è superiore al corpo e da esso indipendente; inquanto poi è nata ad acquistare la cognizione immateriale del sentimento materiale, non può far senza del corpo e ne dipende. Dunque è chiaro che il compimento della sua specie esser non può senza l'unione soggettiva e reale con un corpo. Infatti l'anima umana niente conosce positivamente di reale senza l'intervento dei sensi. Dunque la sua specie completa non l'ha che nella sua vera unione al corpo.

## ARTICOLO SECONDO.

## SISTEMA DELLE CAUSE OCCASIONALI.

108. Nè Platone però, nè altro degli antichi si diede a cercare seriamente in che maniera l'anima si unisse al corpo; giacchè una qualche unione fra questi due principii mai non si pose in dubbio se non da chi o ridusse la materia a un'illusione per salvare lo spirito, o negò lo spirito per dar tutto alla materia. Il problema dell'unione tra l'anima e il corpo cominciò ad agitare le menti assai più tardi; e le opinioni che su di esso godono maggiore celebrità sono i sistemi delle *cause occasionali*, dell'*armonia prestabilita*, del *mediatore plastico*, e finalmente dell'*influsso fisico*.

109. Cartesio, avendo posta l'essenza dell'anima nel pensiero, non poteva ammettere una vera e reale azione dell'anima sul corpo nè del corpo sull'anima, perchè tra il pensiero e la materia non c'è analogia di natura. Distinto il principio della vita dal principio dell'anima, e fatto il primo causa di tutti i movimenti vegetali e animali, il secondo causa del pensiero, sciolse ogni legame e dipendenza reciproca tra l'anima e il corpo, e fu quindi condotto dalle esigenze del suo sistema a negar l'anima alle bestie, dichiarandole meri automi, privi d'ogni sentimento; ed è da notarsi che anche Cartesio confonde più d'una volta il sentire col conoscere. Dov'è dunque l'anima umana? qual è il suo rapporto col corpo? Cartesio le assegnava per sua sede la glandola pineale, posta alla base del cranio nella parte centrale dell'encefalo; e ciò, perchè egli riponeva colà il principio della vita, ond'era il luogo più opportuno all'anima per reggere i così detti *spiriti vitali*, e con essi il corpo. È così che l'anima, secondo Cartesio, governa il corpo: questo conserva sempre la stessa quantità di moto, e l'anima non ha altra funzione che quella di regolarne a sua voglia la direzione.

110. Questo le accordò Cartesio; ma i cartesiani, tra i quali principalmente La Forge e Malebranche, negarono anche questa facoltà, e crearono il *sistema delle cause occasionali*. Essi tenevano per impossibile qualun-

que sorta di azione dello spirito sulla materia e della materia sullo spirito, e supposero che Dio stesso intervenisse in tutto ciò che accade nel mondo e ne fosse egli solo la causa efficiente e immediata. Quindi i movimenti dei corpi non sono già prodotti da vere cause efficienti, ma da cause che danno occasione a Dio di produrli, onde furon chiamate *cause occasionali*.

Questo principio generale applicato all'anima umana produsse il *sistema delle cause occasionali*, il quale spiega il commercio tra l'anima e il corpo per mezzo di modificazioni armoniche prodotte immediatamente da Dio all'occasione dei movimenti corporei, e nel corpo all'occasione degli atti dell'anima. Secondo i cartesiani dunque le impressioni o i movimenti corporei propagati fino al cervello per mezzo dei nervi danno occasione a Dio di eccitare nell'anima le idee corrispondenti; e gli atti della volontà presentano l'occasione a Dio di produrre i movimenti corporei. Onde i cangiamenti che avvengono sì nell'anima che nel corpo sono effettuati dalla divinità in virtù di certe leggi costanti e invariabili stabilite dalla sua volontà. Questa ipotesi non differisce sostanzialmente dal sistema dell'*assistenza divina* posto da Cartesio; non è che un suo sviluppo. Cartesio voleva che la volontà libera dell'anima regolasse la direzione dei moti del corpo; i cartesiani più conseguenti restrinsero la libertà ai soli atti elicitati della volontà, che presentano l'occasione a Dio di produrre i cangiamenti rispettivi nel corpo. Pertanto il sistema delle cause occasionali toglie ogni forza all'anima di operare sul corpo, e al corpo di suscitare nell'anima le percezioni del senso; giacchè l'anima e il corpo sono modificati immediatamente da Dio.

111. Questo sistema, se non avesse contro di sè molte ragioni che lo dichiarano falso, non sarebbe che un'ipotesi arbitraria, e però da rifiutarsi. Infatti per qual motivo i cartesiani ricorsero all'intervento immediato della divinità come necessario a spiegare gli effetti armonici fra l'anima e il corpo? Per la sola ragione ch'essi non sanno comprendere come possa darsi una vera e reale azione fra lo spirito e la materia. Ora il non potersi spiegare un fatto non è buona ragione per dichiararlo impossibile e ricorrere a delle ipotesi che sono in certa

guisa l'estremo ripiego che possa prendersi, come appunto è questo dell'intervento di Dio come causa unica e immediata delle sensazioni.

112. Ma, come ho detto, molte sono le ragioni che dichiarano falso e assurdo il sistema delle cause occasionali.

1.<sup>o</sup> Esso contraddice apertamente al più chiaro testimonio della coscienza, che contiene l'unico criterio supremo della psicologia. Ognuno, che non sia preoccupato da pregiudizi di scuola, è convinto e persuaso che tutte le sensazioni ch'ei prova, così interne che esterne, gli provengono da un'azione immediata, non già di Dio medesimo, ma del corpo con cui è congiunta l'anima sua; ognuno è persuaso d'esser lui, cioè il suo spirito co' suoi istinti e con la sua volontà che produce nel suo corpo vari movimenti e varie modificazioni.

Ma questa persuasione non potrebbe tenersi per un errore di natura? E la coscienza non potrebbe forse rettificarsi coll'indagine filosofica di questo fatto? Rispondo che la coscienza può bensì errare allorchè si tratta di dare la ragione di un fatto, ma nel nostro caso essa verrebbe a distruggere il fatto stesso; perchè, se fosse Dio la causa efficiente e prossima delle nostre sensazioni e dei movimenti del nostro corpo, non sarebbe vero quello che ci attesta la coscienza, cioè che noi soffriamo delle passioni per parte del corpo, e produciamo delle azioni sul corpo stesso colla nostra attività. Ora, nessuno dei cartesiani oserebbe affermare di aver coscienza dell'azione immediata di Dio sull'anima propria, mentre dall'altra parte nessuno di essi negherà che almeno tutto il mondo crede all'azione reale del corpo sull'anima e dell'anima sul corpo.

113. 2.<sup>o</sup> L'ipotesi delle cause occasionali rompe il nesso che lega insieme l'anima e il corpo a formarne un solo individuo. E invero, se Dio è l'unica vera causa così delle sensazioni e delle cognizioni dell'anima, come dei movimenti che l'anima crede di produrre nel corpo, dunque l'anima non ha una reale e immediata unione col corpo, e l'uomo non è più una specie risultante dalla congiunzione di due sostanze, spirito e materia, ma queste sostanze sono in realtà separate l'una dall'altra; e siccome il subietto di tutte

le affezioni e volizioni è l'anima e non il corpo, così l'uomo non sarebbe che un puro spirito, una pura intelligenza, a cui però Iddio per uno strano decreto di sua volontà non imprimerebbe nè sensazioni nè idee se non all'occasione dei movimenti corporei.

114. 3.<sup>o</sup> I cartesiani si sono gettati a questo sistema quasi all'ultima tavola di salute, per non cadere nel materialismo, parendo loro che non si possa evitar questo errore, se si ammette l'azion reciproca fra l'anima e il corpo. Ora che il nostro spirito percepisca l'esteso è questo un fatto innegabile. Ma percepire l'esteso non si può senza una vera azione dell'anima sul corpo. Dunque il fatto atterra pienamente l'ipotesi delle cause occasionali. In che consiste la percezion dell'esteso? Consiste in un sentimento il quale, quantunque uno e semplice in sè stesso, ha però per suo termine l'esteso corporeo. Ma in che modo l'esteso può esser termine del sentimento che è nell'anima, se l'anima non opera sul corpo dandogli la vita, e se il corpo non reagisce sull'anima suscitandone il sentimento? La percezione dunque dell'esteso è un argomento certissimo dell'azion reciproca fra l'anima e il corpo.

Nell'ipotesi invece dei cartesiani la percezion dell'esteso avrebbe per causa efficiente Dio stesso il quale, essendo spirituale e immune affatto da ogni estensione, verrebbe così a produrre un effetto che non ha il principio nella sua natura. Si vorrà forse ricorrere all'onnipotenza divina per provare che Dio può produrre nell'anima il sentimento dell'esteso? Ma Dio non può fare cose impossibili; può bensì creare, come crea, il sentimento corporeo, ma impossibile sarebbe che Dio operasse nell'anima a quel modo che operano i corpi estesi e limitati. Si dirà forse che l'anima essendo finita e limitata, Dio non può produrre in essa se non delle azioni limitate e finite? Ma qui non si tratta già di qualsivoglia limitazione, qual sarebbe quella del nostro conoscere; si tratta di un'azione estesa, e questa non può prodursi che da un ente esteso. L'ente esteso è il corpo. Dunque è necessario ammettere l'azion del corpo sull'anima; e finchè Dio sarà spirito e non materia, non potrà essere causa efficiente prossima di un sentimento reale fornito di reale estensione.

**115. 4.<sup>o</sup>** Questa ipotesi suppone che l'anima nostra da principio esista in uno stato di assoluta inerzia, e non senta nè intenda se non all'occasione dei movimenti corporei. Ma il fatto dimostra tutto il contrario; dimostra ch'essa gode di un sentimento animale e spirituale, continuo e uniforme, e così essenziale alla sua esistenza che senza di esso non potrebbe passare ad avere tante modificazioni, e non sarebbe nè pur concepibile. L'anima dunque sente sempre, anche indipendentemente da ogni movimento corporeo, sente anche quelle parti che non sono in attuale movimento. Dunque il fatto dimostra per lo meno che Dio deve dare all'anima un sentimento anche senza aspettare l'occasione dei movimenti corporei. Così del pari Cartesio poneva l'essenza dell'anima nel pensiero. Dunque il pensiero, e perciò qualche idea, è essenziale all'anima anche fuori d'ogni occasione supposta.

**116. 5.<sup>o</sup>** Dio, che è puro spirito, può tuttavia operare sul corpo, eccitando in esso dei movimenti analoghi alle affezioni dell'anima. Non è dunque ripugnante e impossibile una vera e immediata azione dello spirito sulla materia. E perchè dunque non avrà Dio potuto dare all'anima stessa l'attività di operare sul corpo, animandolo e ricevendone così in sè l'azione eccitatrice del sentimento corporeo e producendo poi in esso diversi movimenti? Non è forse ciò più ragionevole a pensarsi, se bene ci mancasse ogni altro argomento per provarlo? non è, dico, più ragionevole che il supporre un intervento immediato ed esclusivo della divinità? non è forse più conforme alla divina sapienza e onnipotenza ch'ella abbia creato delle vere cause seconde atte a produrre gli effetti di cui discorriamo, in luogo di entrare essa stessa ogni istante in azione per produrli? non è questo conforme alla legge del minimo mezzo, per la quale, non pur Dio, ma gli uomini stessi, a produrre un effetto non sogliono impiegare maggior quantità di forza di quel che bisogni e sia sufficiente?

**117. 6.<sup>o</sup>** Che se nessun influsso reale esiste fra l'anima e il corpo, se Dio è la causa prossima di tutte le modificazioni dell'anima, ancora egli si sarebbe opposto alla legge del minimo mezzo, avendo stabilito di suscitare quelle modificazioni all'occasione dei movimenti corporei. Qual bisogno di questi movimenti,

se essi non servono che di occasione all'operazione divina? Iddio abbisogna forse di questo mezzo? Di più: se il corpo non ha un'azione sull'anima, perchè mai Dio ha costruito il corpo con tanto artificio, con sì meraviglioso apparato di organi, con tanta unità e armonia di parti? perchè ha voluto congiunger l'anima a un corpo da cui non riceve alcuna azione, a cui non può per virtù propria comunicare alcun movimento?

118. 7.<sup>o</sup> Questa ipotesi conduce necessariamente all'idealismo, e rovescia dai fondamenti la certezza almeno della cognizione del mondo esterno. Se non esiste verun'azione reciproca fra l'anima e il corpo, se tutte le nostre affezioni provengonci da Dio immediatamente, noi dunque non abbiamo un vero sentimento corporeo, nè possiamo conoscere l'esteso fuorchè nelle idee che Iddio suscita in noi all'occasione dei movimenti corporei; l'anima nostra non comunica realmente col mondo materiale e corporeo; essa non ha che delle affezioni suscitate da ben altra causa che non siano i corpi; essa dunque non ha dei corpi una vera percezione, ma al più delle idee in astratto. Ma chi non sa che l'idea non basta a conoscere alcun ente reale? Ed è appunto all'idealismo che andò a finire Malebranche, condotto dall'ipotesi delle cause occasionali; rotto una volta ogni real nesso fra l'anima e il corpo, esso fu condotto ad asserire che noi vediamo tutto in Dio, sistema che, come abbiain veduto in Ideologia, stabilisce nel modo il più chiaro l'idealismo panteistico. Se nessun ente, fuorchè Dio, può operare sull'anima nostra, noi crediamo all'esistenza dei corpi, crediamo all'azion dell'anima sul corpo nostro senza una ragione che ce ne accerti, e viviamo in una continua illusione, perchè altro noi non percepiamo che l'immediata azione di Dio.

Forsechè col ragionamento noi potremmo conghietturare l'esistenza del mondo corporeo? Ma su qual ragione potrebbe basarsi un tal ragionamento? come potremmo noi dedurre l'esistenza di cosa affatto straniera alla nostra natura spirituale, di cosa della quale non avremmo mai sperimentata l'azione, e la cui realtà e sussistenza non sarebbe, come contingente, inchiusa nella sua idea o essenza? Noi invero argomentiamo con certezza l'esistenza di Dio, che pur non *percepiamo* come

sussistente; ma questo raziocinio lo possiam fare, 1.<sup>o</sup> perchè abbiamo in noi un'idea che presenta i caratteri della necessità e infinità, e quindi non può sussistere come idea senza sussistere eziandio come realtà; 2.<sup>o</sup> pel principio di causa, partendo dalla cognizione certa delle cose contingenti. Ma un simile ragionamento non può farsi riguardo all'esistenza dei corpi; nell'ipotesi delle cause occasionali si parla bensì di movimenti corporei, ma non si dimostra poi in che modo noi sappiamo che i corpi esistano. Non lo sappiamo per un'azione che noi ne sperimentiamo, perchè ciò è escluso espressamente dall'ipotesi; non per divina rivelazione, perchè questa non sarebbe nè pur possibile, qualora noi non sapessimo già cosa sia corpo; non per ragionamento, perchè questo in origine non può partire che da un sentimento o da un'idea; ora il sentimento è prodotto in noi da Dio, secondo il sistema; e l'idea non basta a farci conoscere nessuna realtà contingente.

119. 8.<sup>o</sup> Noterò finalmente, che in questo sistema non si può salvare pienamente il libero arbitrio. È vero che qui si suppone Dio muovere il corpo all'occasione delle appetizioni dell'anima; vero è del pari che l'anima non è libera in tutte quelle volizioni che non dipendono da una sua precedente deliberazione; come del pari non può esercitare la sua libertà senza l'occasione di operare, la qual occasione è uno stimolo che le viene dagli istinti e dalle idee, come queste e quelli si destano dietro stimoli esterni. Tuttociò è verissimo; e perciò è cosa indifferente, quanto alla libertà, che gli stimoli le provengano da modificazioni ricevute dal corpo o da Dio. Ma posto che l'anima non abbia veruna azione sul corpo, ne deve seguire necessariamente ch'essa non può esser libera negli atti imperati, ma solamente negli atti elicitati (Id. 124). Questi infatti si compiono nella volontà senza il concorso delle facoltà inferiori, specialmente della facoltà locomotrice; perciò anche in questo sistema si potrebbe ammettere la libertà degli atti elicitati. Non così quella degli atti imperati alle potenze sensitive e corporee; giacchè in questo sistema i movimenti corporei non sono prodotti dall'anima, come da causa efficiente, ma unicamente da Dio. L'anima dunque non ha la libertà degli atti imperati alla potenza



locomotrice; l'azione esterna non può dirsi opera sua, suo vero effetto, essendo prodotta da una causa da lei distinta. E non vale il dire ch'essa è vera autrice di quell'azione, perchè è autrice della causa occasionale della medesima; giacchè la causa occasionale non è vera causa; la vera causa è solamente l'efficiente. Non vale nè pure il dire che l'azione esterna per sè è indifferente, nè buona nè mala moralmente; questo è vero finchè l'atto esterno si considera come separato dall'interno e in sè solamente; ma quando quello dipende da questo, allora forma una sola azione morale con esso. Ma per formare con esso una sola azione morale, è necessario che ne dipenda come un effetto dalla sua causa. Dunque o bisogna ammettere una vera e immediata azione della volontà sul corpo, o negare la moralità degli atti esterni e la possibilità degli atti imperati, e ridursi a dire che la volontà non può produrre che degli atti elicitati, e quindi che non può venire imputata di nessun atto esterno. Ma questo ripugna colla coscienza, col senso commune e colla ragione. Dunque il sistema delle cause occasionali non può sostenersi.

### ARTICOLO TERZO.

#### SISTEMA DELL'ARMONIA PRESTABILITA.

120. Leibnitz, accordandosi coi cartesiani nel toglier via ogni fisico influsso tra l'anima e il corpo, se ne discostò nello spiegare la causa di quel commercio che pur si manifesta fra queste due sostanze, surrogando al sistema delle cause occasionali quello dell'*armonia prestabilita* da lui escogitato, e illustrato poscia da Cristiano Wolf. Leibnitz, a differenza dei cartesiani, comincia dallo stabilire che l'anima per una forza sua propria produce a sè stessa tutte le sue percezioni e appetizioni senza veruna dipendenza dalle impressioni fatte sugli organi corporei, dimodochè essa potrebbe sperimentare tutte quelle percezioni, quandanche non fosse congiunta a un corpo. Queste percezioni poi si succedono nell'anima in una serie non mai interrotta, e sono connesse fra loro di maniera che le precedenti contengono la ragione sufficiente delle susseguenti.

L'anima dunque è una *mónade* o un *autòma spirituale*; e così del pari il corpo è un *automa* o una *monade materiale*, perchè tutti i suoi movimenti provengono, non già dalla forza dell'anima che operi su di lui, ma dalla sola meccanica sua struttura.

121. Ma come dunque avviene che ad ogni movimento corporeo cagionato da qualche impressione risponde nell'anima una percezione, e ad ogni atto imperato dell'anima risponde un movimento analogo nel corpo? Ecco in che maniera Leibnitz e i Wolfiani scioglievano il problema. Dio, secondo loro, prima di congiungere fra loro queste due sostanze, l'anima e il corpo, prevede la serie tutta intiera delle modificazioni e affezioni che dovevan succedersi così nell'anima che nel corpo; quindi a ciascun'anima potè congiungere quel corpo che le conveniva, in cui cioè la serie delle mutazioni corrispondesse precisamente alla serie delle percezioni e affezioni di quella tal'anima. Questa è l'armonia prestabilita, con cui Leibnitz intese spiegare il commercio fra l'anima e il corpo.

122. Questo sistema 1.<sup>o</sup> sopprime ogni unione fra l'anima e il corpo. Qualunque ipotesi s'inventi per spiegare questa unione, se con essa si sostituiscono altre forze, altri agenti da cui siano effettuate le percezioni, diverse dai due principii, l'anima e il corpo, è un'ipotesi non solo arbitraria ma falsa, perchè l'unione di questi due principii non consiste che in una reciproca azione. Vero è che il corpo non opera se non in quanto è congiunto all'anima e dall'anima vivificato; ma lo stesso atto di animazione, tanto necessario a costituire l'unione dell'anima al corpo, inchiude necessariamente un'azione del corpo sull'anima. L'armonia prestabilita invece rende indipendente dal corpo il sentimento corporeo e ogni sua modificazione, e sottrae il corpo stesso da ogni azione dell'anima. L'anima e il corpo sono per Leibnitz come due orologi, i quali si trovano in pienissimo accordo di movimenti, senza però che il movimento dell'uno influisca inenomamente su quello dell'altro. Dunque l'anima e il corpo, questo in sistema, non hanno fra loro una vera unione più di quello che ne avrebbero due fenomeni coincidenti, l'un dei quali fosse prodotto da una causa e l'altro da un'altra, per esem-

pio se il passo di un viandante si accordasse per caso colle note di una tromba in cui alcuno soffiasse con metro.

123. 2.<sup>o</sup> Non può in verun modo sostenersi che le percezioni e affezioni dell'anima si succedano fra loro per modo che le susseguenti abbiano la loro ragione sufficiente nelle precedenti. È vero che la causa occasionale delle affezioni è riposta d'ordinario nelle percezioni precedenti, perchè ogni percezione o è gioconda o è molesta, e quindi eccitatrice di piacere o di dolore, di amore o di odio; se bene la volontà possa reggere anche le affezioni e i movimenti istintivi. Ma quanto alle percezioni, come può sostenersi che le precedenti siano la ragion sufficiente delle susseguenti? Il più delle volte tra una percezione e l'altra non si dà relazione nè men di causa occasionale, ma semplice successione. Se col nome di percezione intendesi la cognizione dei reali sensibili, questa ha la ragion sufficiente nell'idea dell'essere, nelle sensazioni e nei sentimenti. Se poi col nome di percezione intendesi ogni atto di pensare, ancora diciamo che gli atti del pensiero hanno la loro ragione sufficiente in qualche stimolo della sensitività, senza che gli uni dipendano sempre dagli altri e trovino in essi la loro cagione. Gli stimoli eccitanti il nostro spirito a operare sono esterni allo spirito stesso, e perciò non dipendono da lui, non si succedono in lui per una ragione che leghi gli uni agli altri. Il sistema leibnitziano dunque va contro al principio stesso della ragion sufficiente, che è pur il principio posto da Leibnitz come cardine della sua filosofia. Perciò il sistema dell'armonia prestabilita è ancor più gratuito e arbitrario di quello delle cause occasionali.

124. 3.<sup>a</sup> In questo sistema non può salvarsi la libertà. Se non solo le percezioni dell'anima, ma financo le sue appetizioni e determinazioni sono per modo connesse fra loro che la presente scaturisce necessariamente da quella che l'ha preceduta, e se lo stesso avviene anche dei movimenti corporei; non c'è più modo di distinguere fra le volizioni semplicemente spontanee, e le volizioni elettive e libere, fra i movimenti istintivi, ciechi e meccanici, e i movimenti liberi: tutto sarebbe effetto dello svolgimento necessario dell'anima e del moto cor-

corporeo, nè più si potrebbe imputare a merito o demerito della persona umana. Il Wolfio si sforza di salvare il sistema da questa taccia, affermando che Dio ha prestabilito l'armonia soltanto fra i movimenti corporei e le percezioni dell'anima, e tra le appetizioni dell'anima e i movimenti volontari; aggiungendo che le appetizioni non furono prestabilite, ma vengono prodotte dalla forza stessa dell'anima al nascere delle percezioni; e che perciò essa può farne una scelta libera da ogni necessità e mutarle a piacere. Ma dal momento che l'anima può mutare le sue volizioni, elegger quelle che più le piace, non si può più sostenere che le percezioni e modificazioni dell'anima siano connesse fra loro e prestabilite; giacchè le volizioni sono anch'esse cause di percezioni e modificazioni dell'anima. O queste dunque dipendono dalle precedenti; e allora la libertà dell'anima è illusoria: o dipendono dalla libertà; e in tal caso il sistema dell'armonia prestabilita non è applicabile a tutte le modificazioni dell'anima.

125. 4.<sup>o</sup> Finalmente questo sistema, distruggendo ogni vera unione fra l'anima e il corpo, conduce anch'esso, come il sistema delle cause occasionali, all'idealismo, rende impossibile la percezione e la certezza di tutto ciò che è corporeo, e cade in tutte quelle assurdità che abbiám veduto derivare da quel sistema.

#### ARTICOLO QUARTO.

##### SISTEMA DEL MEDIATORE PLASTICO.

126. Appena merita d'esser qui accennato il sistema di Cudworth e Leclerc, i quali, rigettando le ipotesi delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita, immaginarono una sostanza intermedia che congiunge fra loro l'anima e il corpo. Siffatta sostanza partecipa, secondo questi filosofi, delle due nature, la spirituale e la materiale, per cui come materiale può ricevere un'azione dal corpo, e come spirituale può operare sull'anima; e così essa avverte l'anima dei movimenti che avvengono nel corpo, e s'incarica poi di eseguire i movimenti determinati dall'anima. Questa sostanza venne chiamata *principio plástico* o *mediatore plastico*.

127. Sempre siamo non solo nell'ipotesico e nell'arbitrario, ma nell'assurdo. In primo luogo è un'ipotesi non sostenuta da veruna ragione plausibile l'esistenza di una sostanza mediatrice fra l'anima e il corpo: in secondo luogo è assurda, perchè una sostanza che sia a un tempo di due nature essenzialmente diverse ed escludentisi, quali sono lo spirito e la materia, il semplice e il composto, è cosa inconcepibile e ripugnante. D'altra parte, se essa è di due nature, inquanto è materiale, comunicherebbe col corpo e non coll'anima, inquanto è spirituale, comunicherebbe coll'anima e non col corpo.

128. Ma un filosofo vivente, il signor Bautain, parve accostarsi al sistema del mediatore plastico, o almeno aver tentato di correggerlo con una sua opinione intorno allo *spirito*. Tratto in errore dal senso metaforico che talora si attribuisce a questa parola, per lui lo spirito non è sostanza, ma proprietà di sostanza, quasichè le proprietà, divise dalle cose sussistenti, siano altro che nozioni astratte. Gli spiriti dunque del sig. Bautain sono propri egualmente di ciascuna specie di sostanze; quindi c'è lo *spirito fisico*, proprio della materia, e lo *spirito psichico*, proprio dell'anima. Questi spiriti sono da lui chiamati facoltà, potenze, irraggiamenti di sostanze, per cui le anime comunicano fra loro e coi corpi; sono volatili, espansivi, e perciò si compenetrano gli uni gli altri, e come i raggi della luce si incrocicchiano, si attraversano senza alterarsi. Lo spirito fisico, emanando dai corpi, entra in relazione con lo spirito psichico uscente dall'anima, e questi due spiriti colla loro combinazione formano una regione mediana che tiene delle due nature, e ove esse possono influire l'una sull'altra a distanza e mediatamente. « Lo spirito creato, dice il citato autore (1), non essendo sostanza, ma proprietà essenziale della sostanza, due spiriti possono compenetrarsi, modificarsi a vicenda e costituirne colla loro unione un terzo, che non sarà perfettamente simile nè all'uno nè all'altro, ma che porterà il carattere distintivo di entrambi ».

(1) *Psychologie Expérimentale*, Tom. pr., première partie, chap. II et III.

129. È questa una di quelle teorie che non hanno origine se non da uno sforzo d'immaginazione, tanto nocivo all'osservazione filosofica. Questo spirito della materia che non è materia, e questo spirito dell'anima che non è l'anima stessa, questo non so ch'è il quale non è sostanza ma proprietà essenziale d'ogni sostanza, è cosa completamente imaginaria. Si vede che il signor Bautain si è ispirato alla scuola di Cudworth e Leclerc, quantunque siasi sforzato di dar novità alla sua teoria. Se bene egli non ammetta una sostanza intermedia fra l'anima e il corpo, ma due spiriti, l'uno fisico e l'altro psichico; tuttavia questi due spiriti, come egli dice, ne costituiscono un terzo avente il carattere distintivo di entrambi. Ora questi spiriti emanati dalle sostanze o sono anch'essi sostanze, o proprietà di sostanze. Il primo supposto è espressamente negato dal signor Bautain; resta dunque che siano proprietà di sostanze. Ma una proprietà, un modo di un ente non è cosa realmente distinta e diversa dall'ente a cui appartiene; esso si distingue solo mentalmente mediante l'astrazione. Dunque gli spiriti del signor Bautain sono enti imaginari e fittizi; e allora cosa sarà di questa teoria? O sono qualcosa di reale e sussistente, e allora sono sostanze. Ma se sono sostanze, in che dunque differisce questo sistema da quello del mediatore plastico? A dir vero, dopo aver egli dichiarato che lo spirito non è una cosa sostanziale, allorchè poi si fa a spiegare la lor maniera di operare, ne parla come di qualcosa di reale e sussistente. Discorrendo, per esempio, della causa delle nostre sensazioni, si esprime così: « I fatti ci autorizzano a conchiudere che la maggior parte delle sensazioni che noi riceviamo dagli oggetti (e perchè non tutte?), e tutte le concezioni che ne abbiamo, sono prodotte da qualche cosa di vivente, da uno spirito di vita che parte dall'oggetto sentito, e che lo rende capace di agire sul subietto sensibile ». Ma cosa sarà questo qualche cosa di vivente, questo spirito di vita, se non è punto una sostanza o una parte di sostanza?

Qualche cosa di analogo al mediatore plastico fu imaginato anche dagli antichi, affine di spiegar l'unione dell'anima al corpo. Avicenna per esempio ammetteva più forme sostanziali le une subordinate alle altre,

cioè le più particolari alle più universali. Alcuni volevano che due anime, la vegetale e l'animale, fossero mediatrici fra l'anima razionale e il corpo: altri ponevano in mezzo una forma sostanziale propria del corpo: altri una sostanza ignea e sottile come l'aria: altri uno spirito di vita, e così via. San Tomaso confuta tutte queste opinioni. Per dire di quest'ultima solamente, il santo Dottore osserva che lo spirito vitale non sarebbe, in caso che esistesse, se non uno strumento dei movimenti corporei. *Anima dicitur uniri corpori per spiritum, inquantum est motor; quia primum quod movetur ab anima in corpore, est spiritus, ut Aristoteles dicit in Libro de causa motus animalium. De spir. creat. art. III.* E perchè una tale opinione si voleva convalidare dai sostenitori coll'autorità di Aristotile, il Santo per mostrare ch'egli non ne faceva gran caso, soggiunge tosto: *tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.* Egli è certo che l'anima, ad eseguire i movimenti delle membra, deve valersi delle parti più molli e sottili; ma non può attribuirsi a san Tomaso l'opinione di un mediatore fra l'anima e il corpo, e molto meno del fluido magnetico, come si fece da taluno.

#### ARTICOLO QUINTO.

##### SISTEMA DELL'INFLUSSO FISICO.

130. Un altro sistema fu messo in campo dagli antichi, sviluppato e sostenuto dagli scolastici, riprodotto dai moderni, il sistema dell'*influsso fisico*, di cui ecco in breve la sostanza. L'anima umana e il corpo, quantunque sostanze di natura affatto distinta, quella spirituale e questa materiale, son congiunte fra loro per un nesso strettissimo, sicchè formano un solo individuo personale. E questo nesso consiste in una vera e reale azione di una sostanza sull'altra, sicchè l'anima opera sul corpo, producendo l'animazione e movendolo colla forza sua propria; e il corpo reagisce in certo senso sull'anima concorrendo a produrvi il sentimento e le percezioni.

131. Questo sistema fu qualche volta malamente formulato, e più spesso stortamente inteso dai critici; e

noi non vogliamo assumerci la responsabilità di quanti lo sostennero, nè rispondere a tutte le obiezioni di quanti lo han combattuto. Quelli fra i moderni che non sono avversi all'idea di un influsso fisico, si restringono a dire che questo sistema non è assurdo (1) e

(1) Il P. Liberatore lo chiama *meno assurdo* di quello del Malebranche e del Leibnitz. Ma dov'è questa pretesa assurdità, benchè minore? Se l'influsso fisico, quale è inteso da Eulero e dai lockiani, per confessione del P. Liberatore, *ritiene una qualche reale comunicazione tra l'anima e il corpo*, ma però *non sodisfa alla quistione*, perchè, come bene egli osserva, quantunque con ragioni non tutte buone, un tal sistema non spiega l'unità del soggetto umano, un tal sistema non si può rigettare come *assurdo*, anzi come una *mostruosa dottrina*, ma soltanto come insufficiente.

Ma qual è poi il modo di unione che ci dà come unico vero il P. Liberatore? Siffatta unione consiste in una tale subordinazione del corpo all'anima, che il corpo ne riceva essere ed azione; cioè il corpo riceve dall'anima *l'essere di vivente ed umano*, di cui la *materia si riveste per siffatta unione, e che poi perde come prima viene abbandonato dall'animo*. Benchè sia vero che l'anima (non l'animo, com'egli ~~si~~ esprime), unendosi al corpo, gli dia vita, e lo informi in maniera di formare un solo individuo; ciò non pregiudica al sistema dei lockiani, i quali saranno pronti ad accordargli che l'azione dell'anima sul corpo, inseparabile e contemporanea a quella del corpo sull'anima, ha anche per effetto di produr la vita del corpo. Ma ciò non basta a spiegare il nesso che si cerca; se l'anima con un'azione che ha una priorità di natura e di precellenza, non già di tempo, opera sul corpo avvivandolo, il corpo con un'azione contemporanea, ma posteriore per dignità, deve alla sua volta operare su l'anima. Come vi opera? Non per una impressione, perchè l'anima, come immateriale, non ne è suscettibile, ma concorrendo a produrre il sentimento fondamentale, dandole il *sentito primitivo*, il quale è *termine* dell'atto con cui l'anima vivifica il corpo; per cui l'unione dell'anima col corpo si fa per via di sentimento. Al contrario il P. Liberatore ci fa sapere, che « siccome il « corpo è vivente ed umano in quanto è mantenuto neile « funzioni del proprio organismo e VIENE ORNATO DELLE FA- « COLTA' SENSITIVE provenienti dallo stesso principio che in « SÈ SOLO RITIENE LE POTENZE INTELLETTIVE, alle quali non « può (il corpo) partecipare; così egli è a dire che l'animo « si congiunge al corpo come forza o principio vitale che lo « informi ed avvivi, E GLI COMUNICHI LA FACOLTA' DI SEN-



che meglio degli altri sembra spiegare il commercio fra l'anima e il corpo; del resto non osano dichiararsi pienamente in suo favore, e continuano a chiamarlo un'ipotesi. Noi al contrario siam d'avviso che, quantunque sia per rimanere sempre occulto come mai una sostanza incorporea possa operare su di una sostanza corporea, tuttavia non si possa negare un vero influsso fisico fra queste sostanze, senza distruggerne il commercio, e incorrere così in tutte quelle assurdità e perniciose conseguenze che dagli altri sistemi abbian veduto discendere necessariamente. E a provare la necessità di ammettere la teoria dell'influsso fisico non fa d'uopo di sottili ragionamenti; i fatti stessi, quando siano ben osservati, ci attestano l'azione reale e reciproca fra l'anima e il corpo; il fatto solo del sentimento corporeo ne è già per sè una prova irrepugnabile.

132. Passiamo dunque a esaminare qual sia quel nesso che riunisce l'anima al corpo; il che sarà la migliore definizione del sistema dell'influsso fisico, e la più evidente dimostrazione di sua verità.

## CAPO SECONDO.

### **Il nesso che congiunge l'anima al corpo è un nesso di sensibilità.**

133. Noi abbiain riposto l'essenza dell'anima umana in un — principio supremo attivo di sentire e d'inten-

«TIRE». Questa sentenza scioglie il dubbio materialistico di Locke, combattuto acutamente dallo stesso Liberatore, se cioè Dio possa dare alla materia la facoltà di *pensare*. E perchè no, se la può dare l'animo coll'atto dell'animazione, ritenendo per sè le *potenze intellettive*, e comunicando al corpo, che è di materia, la facoltà di *sentire*? *Sentire*, secondo il P. Liberatore, è, come vedemmo, *afferrar col pensiero qualche cosa*; il corpo, secondo lui stesso, *ha la facoltà di sentire*. Dunque il corpo ha la facoltà di pensare. Finora però tutto il mondo, compresi anche i sensisti, eccettuati i materialisti solamente, han sempre pensato che il corpo sia *sensibile* ma non *senziente*; e l'anima sia *senziente* e non *sensibile*. Vero è che il Liberatore parla dell'*animo* e non dell'*anima*; anzi parla or dell'uno or dell'altra senza avvertircene; prendetela come volete, se non emerge un assurdo, si è perchè ne emerge più di uno.

dere —. Abbiain veduto, sempre con la scorta dell'esperienza, che quel principio supremo ha due termini della sua azione, l'uno corporeo, e l'altro ideale che ha la natura di obietto; i quali due termini fanno sì che l'anima da una parte è *principio senziente*, e dall'altra è *principio intelligente*: come principio senziente comunica immediatamente col corpo, e come intelligente viene illuminata da un'idea, obietto suo essenziale, incorporeo, immateriale.

134. L'anima, come principio senziente è fornita di un sentimento corporeo, cioè di un sentimento che ha per suo termine costante essenziale tutto il corpo col quale è congiunta; e siccome in questo sentimento si fondano tutte le sensazioni, così esso fu da noi chiamato *sentimento fondamentale*. Di più, questo sentimento è di tal natura che l'anima non può andarne priva un solo istante senza cessare di aver la natura animale e sensitiva; cosicchè esso è necessario alla stessa esistenza dell'anima umana, considerata come *completa e perfetta nella sua specie*; quindi esso fu chiamato *sentimento animale e sostanziale*, per distinguerlo dal *sentimento intellettuale* e dalle sensioni accidentali dell'anima.

135. Da questi fatti verificati coll'osservazione e col testimonio della coscienza, deduciamo che l'anima nostra è unita al corpo per via di un sentimento sostanziale, per cui essa ha una perenne percezione di tutto il suo corpo; e che perciò la relazione che passa tra l'anima e il corpo è una *relazione di sensilità*.

136. Procacciamo d'intender bene la natura di questa relazione, onde eliminare ogni falso concetto che potremmo esserci formati della maniera onde l'anima umana si congiunge al corpo. Al quale intento non dobbiamo far altro, se non osservare il fatto come è in sè stesso, e non come per avventura ce lo fingiamo noi, prendendone l'idea da ciò che percepiamo all'esterno e che non ha a far nulla con quel nesso che passa fra l'anima e il corpo nostro. Per quella unione dunque che realmente congiunge l'anima col corpo da lei sentito non dobbiamo immaginarci un contatto, una congiunzione simile a quella che ha un corpo operante sull'altro, in cui l'agire e il patire dell'uno è simile all'agire e al patire dell'altro, e tutto si riduce a forze e operazioni meccaniche. Qui invece si tratta

di due sostanze di natura pienamente diversa, ciascuna delle quali opera sull'altra d' un modo affatto diverso, conforme alla propria natura che è diversa. L' anima opera sul corpo come *principio*, e il corpo reagisce sull'anima come *termine*, ciò che è perfettamente l'opposto. L'anima è veramente attiva nel dar la vita al corpo, e il corpo non è attivo per sè ma dipendentemente dall'atto dell'anima, sicchè è questa che in certo modo irruisce sul corpo, e se le unisce, se ne impossessa, mentre il corpo non ha alcun atto sull'anima se non inquanto viene in esso attuata la vita che dall'anima riceve. L'anima inoltre, in conseguenza di quell'atto per cui dà la vita al corpo, riceve in sè un modo, una passività, che è lo stesso sentimento; mentre il corpo, a rigor di termine, non ha passività veruna, perchè esso non sente, non riceve in sè alcuna affezione; esso non è che un aggregato di parti, indifferenti ad atteggiarsi in un modo anzichè in un altro, e non ricevono in sè che un moto comunicato da altri corpi o parti corporee, o dall'attività dell'anima stessa.

Ciò posto, se l'azione dell'anima sul corpo non è un'azione meccanica, se nè pure il corpo opera meccanicamente sull'anima, svanisce quell'assurdo che da alcuni si pretende inchiuersi nell'influsso fisico, quasi chè per questo s'intenda un'azione eguale o somigliante a quella che un corpo esercita sull'altro, dal che poi deducono che questo sistema favorisce il materialismo. La quale obiezione certamente non si farebbe, quando si rinunciasse a quel falso concetto che lo spirito non possa operare sulla materia, che la materia non possa ricevere azione veruna se non dalla materia: mentre invece il concetto di materia è quello di un ente inerte, inattivo, impassivo, che non può esser mosso nè operare se non venga determinato da qualche forza attiva che non sia materiale ma incorporea, e che abbia la natura di *principio attivo*, il che è proprio soltanto delle sostanze immateriali. Perciò quando diciamo che il corpo opera sull'anima, non diamo già al corpo un'attività sua propria, indipendente da quella dell'anima che gli dà l'animazione, ma, come abbiám detto, la sua azione, se non cronologicamente, certo per natura sussegue a quella dell'anima ed è determinata da questa, per modo

che se l'anima per ipotesi cessasse dalla sua attività, cesserebbe incontanente anche l'azion del corpo su di essa, come avviene nella morte.

137. Ora consideriamo bene ciò che segue dall'azion dell'anima sul corpo e di questo sull'anima: questa mutua azione produce il *sentimento*. Ma il sentimento potrebbe egli forse esistere senza questa mutua azione, e perciò senza quello che chiamasi influsso fisico? Per nessun modo. Analizziamo infatti il sentimento: ogni sentimento corporeo inchiude necessariamente due cose, il *senziente* e il *sentito*; il senziente è l'anima, e il sentito è il corpo. Ora, si possono forse separare questi due elementi, in modo che ancora rimanga il sentimento? Non già, perchè del sentito e del senziente si compone un sentimento unico, il quale, inquanto è primo e fondamentale, costituisce un ente unico e individuo, un animale. Dall'analisi di questo sentimento ci risulta 1.<sup>o</sup> ch'esso è nell'anima, la quale è un principio; 2.<sup>o</sup> ch'esso ha il modo dell'estensione, si spande, si effonde nell'esteso che è sentito. Dunque il sentito e il senziente sono elementi essenziali del sentimento: togliete il senziente; dove si potrà rinvenire il sentito? che se questi due elementi sono inseparabili, per che via l'anima potrebbe godere di un sentimento che abbia per termine l'esteso, se non ricevesse in sè l'azione di questo? Ciò è inconcepibile ed è una contradizione, perchè o bisogna negare un fatto palpabilissimo, qual è quello del sentimento corporeo, o riconoscere che il dir sentimento corporeo è lo stesso che il dire una passività prodotta nell'anima dal corpo. Dunque fra l'anima e il corpo si dà una vera azione.

### CAPO TERZO.

#### **In che maniera l'anima razionale sia congiunta al corpo.**

138. Fin qui abbiain dichiarato l'unione dell'anima umana al corpo da quel lato solamente, che l'anima è fornita di un sentimento corporeo. E siccome questo non può separarsi dall'esteso sentito senza distrugger-si; così se si trattasse di spiegare come avvenga l'u-

nione dell'anima al corpo in un semplice animale, non resterebbe più a farsi alcuna ricerca. Ma noi parliamo dell'anima umana, la quale non è soltanto sensitiva ma anche razionale: essa è forma del corpo; se nol fosse, l'uomo non sarebbe più un ente individuo e personale costituito da due nature, la spirituale e la corporea. Qui pertanto vogliamo investigare come mai l'anima razionale-umana informi il corpo.

139. Primieramente si osservi che l'attività razionale nell'uomo è suprema, e come tale contiene virtualmente anche l'attività sensitiva-corporea. Abbiám veduto che all'anima umana è essenziale il carattere dell'unicità, ch'essa è il — primo principio attivo di sentire e d'intendere —; cosa che ci manifesta la stessa coscienza, la quale attribuisce il monosillabo io a un ente solo, mentre poi riconosce come sua attività tanto il sentimento corporeo, quanto le operazioni intellettive. Si deve dunque dire che nell'uomo l'anima stessa razionale è forma del corpo, e non già semplicemente l'anima come sensitiva.

140. Ma poichè il sentimento comunica direttamente col corpo, e il principio razionale comunica invece col l'essere ideale, come si spiega poi che il principio razionale comunica col sentimento stesso? Esso comunica col sentimento animale per mezzo di *percezione immanente* del medesimo.

Noi abbiám distinto nel subietto umano tre principii, che hanno tre diverse operazioni, ma che non rompono la semplicità e unità del subietto; il principio *senziente*, il principio *intelligente*, e il principio *uniente*. Il primo non ha altra operazione che quella di animare il corpo e di sentirlo; il secondo quella di contemplar l'essere ideale; il terzo quella di applicar l'essere al sentimento, per cui si dice anche *principio razionale*. Se non ci fosse nell'uomo che da una parte l'atto di sentire il corpo, dall'altra quello d'intuir l'essere, non si potrebbe dare alcuna ragione del modo con cui l'anima umana, inquanto è intelligente, comunica col corpo; giacchè a intuir l'essere ideale essa non adopera verun organo corporeo. Ma il principio razionale ha un'operazione diversa, che è quella di percepire come un' *entità* il sentimento, applicandogli l'ente. Dato in natura il sentimento fondamentale animale, e data l'intuizione dell'essere, lo spirito,

come principio razionale, fa un' applicazione immediata e spontanea al sentimento stesso, e lo percepisce; e per mezzo di questa percezione, la quale non cessa mai, lo spirito comunica con la parte sensitiva, e così anche con la forza sensitiva o materia del corpo subiettivo e animato. E così mentre i corpi hanno tra loro una relazione di estensione, di grandezza e simili altre proprietà, rispetto al principio senziente hanno una relazione di *sensilità*, e rispetto poi all'intendimento hanno, una relazione di *entità*, perchè l'intendimento può pensar tutto come *ente*, come cosa esistente in sè; e perciò questa relazione non è parziale e relativa come quelle di sensilità, di grandezza e simili, ma assoluta e necessaria. L'intendimento percepisce tutte indistintamente le attività in quanto sono enti, cioè in modo assoluto, come tante entità. L'entità-corpo la percepisce come termine del sentimento animale; e così, con questa percezione, riunisce le due entità, tanto diverse nella loro natura, cioè l'anima razionale e il corpo materiale.

141. Questa *percezione razionale* però non si estende che al sentimento animale; poichè il principio percipiente, che pur esiste fin dal primo momento della vita, non può percepire sè stesso se non più tardi, mediante la riflessione. Onde c'è nell'uomo fin dal primo istante della sua vita, 1.<sup>o</sup> un sentimento unico costante fondamentale, animale e spirituale; 2.<sup>o</sup> una *percezione razionale immanente del sentimento animale*; ed è mediante questa primitiva e continua percezione che il principio razionale comunica con quel sentimento, e che si fa l'unione dell'anima razionale al corpo.

142. Se in questa primitiva e immanente percezione il principio razionale non percepisce altro che il sentimento fondamentale-animale; dunque esso non percepisce il corpo estrasoggettivo e anatomico, e molto meno ne percepisce le parti separate dal tutto; non percepisce nulla di estrasoggettivo, come forme, grandezze, limiti esterni; non percepisce nè pure il principio del sentimento privo del suo termine, mentre un tal sentimento senza termine non esiste, nè percepisce il corpo soggettivo diviso dal suo principio. Quindi questa percezione non è sufficiente da sè a darci la nozione pura del corpo soggettivo, nè a produrci la coscienza di essa, finchè

non sia spuntata la riflessione. E siccome questa percezione non è transeunte nè di alcun sentimento particolare, ma abituale; così essa non compiesi con un' *attuale affermazione*; nè contiene un' affermazione distinta, mentre l'uomo con essa non viene a conoscere un sentimento figurato e distinto, ma solamente esteso e uniforme; e nè pur conosce sè stesso, perchè a conoscersi converrebbe che percepisse sè percipiente, ritorcendo l'attenzione sua sul principio e sull'atto razionale con cui percepisce quel sentimento.

## CAPO QUARTO.

### **Rapporti di attività e passività tra l'anima e il corpo.**

143. Il fin qui detto serve a dimostrare qual sia l'anello di unione fra l'anima razionale e il corpo; e riassumendo diciamo che l'anima si unisce immediatamente al corpo per via di sentimento; il principio razionale diventa il subietto di un tal sentimento per via di percezione, la quale riunisce il reale coll'ideale. Ora passiamo a vedere come il principio razionale stesso possa anche agire nel corpo, e dal corpo stesso restare passivamente affetto; in breve qual sia il *commercio fra l'anima razionale e il corpo a cui è unita*.

144. Per l'accennata *percezione primitiva* avviene una vera congiunzione fisica del percipiente e del percepito, sicchè delle due sostanze, anima e corpo, si forma un solo subietto, una sola persona umana. « Questo contatto, dice il Rosmini, delle due sostanze, benchè di natura diversa dal contatto de'corpi, questo contatto che s. Tomaso chiama *contactus virtutis*, fa nascere una cotale continuazione fra esse due sostanze, fa che l'una sia nell'altra, e quindi anco mette l'una nella sfera d'azione dell'altra. Così quando io con una mano alzo di terra un corpo e lo trasporto da un luogo all'altro, è perchè il corpo che aderisce alla mia mano, è divenuto come una continuazione della mia mano, di che accade che il moto della mia mano si comunichi al corpo. Il simile avviene nella percezione prima e fondamentale rispetto al sentimento sostanziale ».

145. In ciò si contiene la ragione del rapporto di

attività e passività reciproca fra l'anima e il corpo. Infatti con questa percezione il principio razionale congiunge a sè il sentimento corporeo che risulta del senziente e del sentito. Il senziente è quel principio, dalla cui attività dipende il sentito; dunque il senziente in questo riguardo è l'attivo, e il sentito è il passivo. Ma il principio razionale percepisce il sentimento animale. Dunque esso è unito sì col senziente che col sentito.

Ciò posto, l'anima razionale esercita la sua attività sul senziente, e il senziente sul sentito. Dunque l'anima razionale per l'intermedio del senziente può operare sul sentito. Dico per l'intermedio del senziente, giacchè l'anima razionale non può percepire il sentimento se non come termine passivo del senziente, e così non può modificarlo se non movendo il senziente medesimo. In breve, l'anima razionale non può altro che percepire ciò che è dato nel principio senziente; ed è tanto attiva sul proprio corpo, quant'è attiva sul principio sensitivo, e non più.

146. E così s'intende pure il quanto di attività che l'anima può esercitare sul proprio corpo, quale si percepisce estrasubiettivamente, e produrvi quei movimenti esterni che lo vediamo operare. Infatti il corpo estrasubiettivo è identico col subiettivo, e non se ne distingue, se non perchè questo è percepito nel sentimento primigenio, laddove l'extrasubiettivo è percepito pei sensi esteriori. Or siccome la causa prossima dei fenomeni estrasubiettivi è nel principio senziente, e l'anima razionale può operare su questo; così essa influisce rimotamente anche sul corpo estrasubiettivo.

147. Siccome poi l'uomo non è solamente animale, ma è principalmente un'intelligenza, per la quale anela a' beni di natura diversa dalla corporea, e nella quale si fonda la sua attività volitiva e libera; così esso può alterare l'animalità e financo distruggerla; massimechè fra l'animalità stessa e le potenze superiori esiste già un disordine, che la rivelazione ci dice trasmesso dai nostri progenitori, e la ragione riconosce siccome un fatto.

148. Ma se il principio razionale può operare sul corpo operando sul principio senziente, può dirsi lo stesso dell'*intelletto puro*? e il corpo può dirsi che influisca sull'*intelletto*?



Quanto alla prima dimanda, rispondo negativamente; giacchè l'intelletto puro ha per suo proprio oggetto l'ente ideale, e quindi la sua operazione, come è indipendente dal corpo, così non ha diretta comunicazione con esso. L'unica realtà che potrebbe cadere nell'intelletto, è la realtà infinita, la quale è intelligibile per sè. Tuttavia essendo l'anima umana una, semplice, individuale, è da credersi che l'intuizione dell'essere dia all'anima unita al corpo una cotal disposizione che non avrebbe, qualora non avesse quell'intuizione; perchè da questa essa attinge un'attività assai maggiore che non sia quella del semplice sentire. Inoltre, l'intelletto può contribuire a tutte quelle modificazioni del principio razionale e perciò anche del corpo, che avvengono per via di cognizioni e affetti concernenti cose soprasensibili.

149. Venendo ora a parlare più in particolare del commercio fra l'anima e il corpo, vediamo 1.<sup>o</sup> in che modo il corpo possa operare sull'anima razionale, 2.<sup>o</sup> in che modo il principio razionale possa operare sul corpo.

#### ARTICOLO PRIMO.

##### DELL'ATTIVITA' DEL CORPO SULL'ANIMA RAZIONALE.

150. Che il corpo operi sul principio senziente, concorrendo alla produzione del sentimento e di tutte le sue modificazioni, non ci sarà chi ne dubiti, non potendosi concepire il sentimento corporeo senza un senziente, nè un senziente senza un sentito. Solo devesi avvertire quello che più volte si è detto, che cioè il primo atto è posto dall'anima, e che il corpo non avrebbe su di essa alcun potere, se da essa non ricevesse l'atto della vita. Ma ricevuto una volta questo atto, e sempre in virtù di questo atto, il corpo opera di continuo sull'anima, e non può ricevere in sè un'immutazione qualunque, senza cagionare nell'anima una corrispondente sensazione.

151. Ora, il principio razionale comunica col sentimento per una continua percezione; e così comunica necessariamente anche col sentito, cioè col corpo subiettivo, termine del sentimento. Dunque il corpo opera per questo mezzo sul principio razionale, e conseguentemente sulla volontà che in questo principio ha sua sede.

152. Da ciò conchiudesi che il corpo ha quell'influenza sul principio razionale che può provenire dalle sue condizioni organiche, non prodotte dall'anima, ma da cause fisiche e meccaniche, e anche da quelle prodotte dall'anima, una volta che siano prodotte. Dalle condizioni infatti dell'organismo dipendono le particolari proprietà dei sentimenti corporei, la ritentiva sensuale, la forza unitiva, la fantasia, in breve tutte le facoltà passive del sentire (Id. 29 e segg.); le quali per conseguenza danno alla forza attiva dell'istinto attitudini diverse, e presentano allo stesso principio razionale una diversa materia di cognizione e diversi stimoli alla volontà.

Ecco come si spiega quella dipendenza continua evidentissima dell'anima umana dal corpo a cui è congiunta, per la quale essa ora si mostra sì svegliata e pronta, ora si tarda nell'uso delle facoltà, bastando beno spesso ad alterarla una indisposizione di salute, l'influenza atmosferica, o qualsiasi anche più leggiera cagione: ecco in gran parte la causa di quelle differenze d'inclinazioni, di talenti e simili che si scorgono nei diversi individui che pur sono della stessa specie: gli argomenti dei materialisti sul crescere, perfezionarsi, indebolirsi dell'anima in ragione delle qualità dell'organismo non accennano che a questa dipendenza.

## ARTICOLO SECONDO.

DELLA PRIMA MANIERA ONDE IL PRINCIPIO RAZIONALE OPERA SUL CORPO,  
CIOÈ COME INTELLIGENZA.

153. Il principio razionale opera sul corpo con due diverse maniere di attività, cioè come *intelligenza* e come *volontà*.

154. Cominciamo dall'indagarne la prima maniera. L'intelligenza opera sul corpo

1.º Colle speciali percezioni intellettive. Se l'anima razionale è congiunta al corpo per una continua percezione del sentimento primigenio animale, essa dovrà pure percepire tutte le modificazioni di quel sentimento e il corpo stesso stimolante: quella primitiva e continua percezione spiega la rapidità sorprendente, con cui il principio razionale passa dalle sensazioni al pensiero

degli agenti che le hanno eccitate. Ma come mai esso può operare sul corpo nelle sue percezioni? Esso può operare sul corpo tutto ciò che può operarvi il principio senziente istintivo da lui già percepito e dominato. Dunque nelle percezioni intellettive può modificare l'organo sensorio 1.<sup>o</sup> movendo il principio sensitivo a prestarsi a una percezione più intensa, 2.<sup>o</sup> aumentando la sua attenzione razionale; giacchè è un fatto che l'intensità dell'attenzione fa prostrarre la percezione sensitiva stessa, la rinforza e la moltiplica.

155. 2.<sup>o</sup> Con l'immaginazione. Infatti il principio razionale è sempre attuato a percepire ogni mutazione non solo del sentimento animale, ma, per legge di associazione, anche dei fantasmi colle sensazioni e colle idee dei corpi per esse formate. Però dell'immaginazione deve dirsi lo stesso che abbiám detto delle percezioni speciali.

156. 3.<sup>o</sup> Con le reminiscenze, richiamando e anche componendo cognizioni positive abitualmente conservate nell'intelletto. L'anima per richiamarle deve esercitare un'azione sul sentimento corporeo, perchè le cognizioni positive risultano dell'idea e del sentimento. Essa ne risuscita dei fantasmi, lieti se riguardano cosa che il pensiero concepisce come bene, tristi se riguardano cosa che il pensiero concepisce come male. E la ragione stessa per cui i fantasmi movono l'intelligenza, è quella per cui l'intelligenza può richiamare i fantasmi; giacchè l'intelligenza e la sensitività si trovano nell'identico subietto. Ora chi non sa quanta forza abbiano anche sull'organismo le immagini?

157. 4.<sup>o</sup> Finalmente il principio razionale opera sovente sul corpo per mezzo dei *sentimenti razionali*. Questi sentimenti, lieti o tristi, sorgono nel principio razionale dietro la percezione degli oggetti, e secondo l'aspetto di bene o di male sotto cui si percepiscono. Essi possono suscitarsi o dietro la percezione del subietto concepito obiettivamente, o dietro la percezione di qualche cosa distinta dal subietto. Ora siccome di ogni entità percepita il principio razionale prova un godimento, così anche per quei sentimenti che nascono dietro un puro concetto di qualche cosa, il principio razionale può operare sul corpo. Il che proviene dall'identità del subietto, per la quale gli affetti anche solo intellettivi del medesimo

producono degli effetti e delle modificazioni nella stessa vita animale, mentre l'istinto chiama in certo modo in soccorso anche le potenze sensitive a rendere più intenso l'affetto e a lasciargli un pieno sfogo. Quindi la gioia eccessiva produce nel corpo movimenti sì impetuosi e repentini da turbarne le operazioni vitali e sensitive, e perfino cagionarne la morte.

In generale poi osserveremo 1.<sup>o</sup> che, quantunque l'oggetto di un pensiero sia puro da ogni immagine corporea, l'uomo tende a rappresentarsi tutto per via d'immagini, di cui veste l'oggetto e ne lo ingrandisce, e talvolta anche lo altera. Così opera sul sentimento interno, e per esso necessariamente anche sul corpo. 2.<sup>o</sup> L'anima come principio di molte facoltà, quasi mai non opera con una facoltà sola. Quindi, se bene essa non adoperi alcun organo corporeo per contemplare l'idea pura dell'essere, non può tuttavia contemplarla *riflessamente* senza un cotale sforzo, con cui cerca di sospendere l'esercizio delle altre facoltà più o meno sempre attuate. E così questo sforzo è egli stesso un sentimento produttore di altri, anche un moto impresso alle altre facoltà che pur tenta di tenere in quiete. Dunque anche i sentimenti puramente razionali sono un mezzo al principio razionale di operare sul corpo.

Ciò poi vale molto più di quei sentimenti che hanno per oggetto un bene o un male dello stesso subietto intelligente; questi modificano il sentimento animale in un modo più prossimo, mentre la causa di quei sentimenti si trova nell'identico subietto.

### ARTICOLO TERZO.

DELLA SECONDA MANIERA ONDE IL PRINCIPIO RAZIONALE OPERA SUL CORPO, CIOÈ COME VOLONTÀ'.

158. La volontà può suscitare dei sentimenti razionali, i quali perciò si chiamano volontari. Dunque la volontà, come causa di questi sentimenti di cui già abbiám veduta l'efficacia, può operare mediatamente sul corpo.

159. Essa inoltre può operare sui sentimenti stessi già esistenti, e così da involontari farli suoi propri. Essa influisce sui sentimenti suscitati da oggetti distinti dal

subietto, alterandone l'ordine, alzandone il prezzo di alcuni e abbassandone quello di altri, oppugnando per tal modo la verità e la natura. Ripetendo questi atti ella viene a formarsi delle opinioni arbitrarie, delle abitudini dannose, dei giudizi e degli affetti abituali, immorali. E del pari essa può operare oppostamente, e generare in sè affetti e abitudini morali. Ma non può far tutto ciò senza usare di molte facoltà sensitive, e senza eccitare gli stessi istinti animali. Dunque la volontà opera essa pure sul corpo.

160. Essa vi opera ancora in altro modo, mediante un sentimento eccitato col mezzo de' suoi atti imperati. Se io voglio muovere un braccio, tosto il braccio si move pel solo atto della mia volontà, senza che mi accorga di alcuna affezione intermedia. E pure un sentimento vi dovette intervenire, quantunque diverso da quello degli affetti e delle passioni. Infatti a muovere il braccio è necessario che la volontà produca prima di tutto uno di quei sentimenti che chiamansi *attivi*, perchè prodotti dalla stessa attività dell'anima, e che sono come l'*image* del movimento da eseguirsi; inoltre è necessario che la volontà comandi all'istinto animale e per esso produca nei nervi quell'impressione che è richiesta al movimento dei muscoli. La volontà dunque opera sul cervello, suscitando le immagini; opera sugli istinti, eccitandoli alle loro funzioni, e ha tanto impero su di essi che mediante il lungo sforzo ed esercizio giunge a far cose che han del prodigioso, per esempio a tenere immobilmente aperti gli occhi per lungo tempo, a conservare per lunga pezza le membra in uno stesso atteggiamento quasi fossero irrigidite, e financo a dilatar la pupilla a una luce viva, e restringerla invece nelle tenebre, contro l'ordine della natura. La volontà opera sulle funzioni della così detta vita organica, sulla digestione, sul riso e sul pianto, sulla veglia e sul sonno, come avviene nel sonnambulismo artificiale; e perfino sulla circolazione del sangue, come è provato dall'esempio di Towsheud. « Si sa, dice Rosmini, che questo inglese poco tempo innanzi la sua morte coricato supino potea trattenere a sua voglia il movimento del suo cuore e del suo polso » (1).

(1) *Psicologia*, Lib. III, c. X.

## CAPO QUINTO.

**Alcune parole sul magnetismo animale.**

161. Ci sono delle particolari circostanze, in cui l'attività dell'anima si estende e rinforza a un grado così maraviglioso, che i rapporti fra l'anima e il corpo sembrano affatto cangiati. Tale è lo stato del sonnambulismo naturale, e tale parimenti è lo stato in cui avvengono quei fenomeni che si attribuiscono all'azione del *magnetismo animale*.

162. Tra i fenomeni del così detto *mesmerismo* (1) o magnetismo animale distinguono i fautori di questa teoria quattro stadi, nei quali il magnetizzato passa successivamente, a seconda dell'intensità dello stato magnetico. Questi quattro stadi sono: 1.<sup>o</sup> la *simpatia magnetica*, consistente in una particolare disposizione che il magnetizzatore produce nel magnetizzato, e per la quale egli si mette con lui *in rapporto* immediato, comunicandogli lo stato dell'animo suo e soggettandolo ai cenni della sua volontà: 2.<sup>o</sup> il *sonnambulismo magnetico*, i cui effetti sono l'insensibilità esterna, l'esaltamento dell'immaginazione e delle facoltà intellettuali, e tutti quei fenomeni che sono propri del sonnambulismo semplice o naturale, già conosciuto anche prima della teoria del mesmerismo: 3.<sup>o</sup> allorchè il parossismo magnetico è di molto aumentato, la *trasposizione dei sensi*, nel quale stato le percezioni dei diversi sensi esteriori sembrano concentrarsi in alcuno degli organi corporei e più particolarmente nel tatto, come il vedere per la fronte, per la nuca, per la punta delle dita: 4.<sup>o</sup> la *chiaroveggenza* o *divinazione magnetica*, in cui si pretende che il magnetizzato veda gli oggetti lontani e attraverso ai corpi interposti, veda l'interno del proprio corpo, e predica il futuro: 5.<sup>o</sup> per tacere di altri fenomeni, la *medicina istintiva*, per la quale il magnetizzato e conosce le malattie di cui è affetto l'un viscere o l'altro ch'ei vede nell'interno del suo corpo o del corpo altrui, e per un prodigioso istinto indica la medicina più confacente e le sue dosi esatte.

(1) Mesmer, medico viennese, fu il primo che fondò la teoria del magnetismo animale.

163. Tutti questi fenomeni, dei quali a fatica potremmo immaginarne di più prodigiosi, vogliansi attribuire all'azione di un fluido chiamato *magnetico*, e che inquanto opera negli animali chiamasi *magnetismo animale*. Questo fluido il quale, come scrive Orioli (1), riempie tutto l'universo e penetra per le porosità dei corpi, quando non è sensibilmente in moto, si chiama *étère*. E questo fluido stesso, secondo la sua diversa e peculiar maniera di muoversi e di operare, divien *luce*, *calorico*, *elettricità*, *magnetismo*, e finalmente *fluido biotico*, quando è l'agente imponderabile della vitalità. Si pretende da molti che questo fluido universale, circolando pei nervi, costituisca il così detto *fluido nerveo o vitale*, quello stesso che più anticamente cadeva sotto il nome di *spiriti animali*. Esso avrebbe una doppia circolazione, l'una che dal cervello si dirige alle diverse parti del corpo, e l'altra che dalle parti si dirige al cervello, portandovi così il movimento prodotto dalle impressioni, e riportando alle parti il movimento prodotto dall'anima. Ci sono dunque nei corpi animali delle continue e regolari correnti elettro-magnetiche, le quali però devono variare a seconda delle circostanze, potendosi il fluido magnetico accumulare in una parte a preferenza delle altre, e trasmettersi da un individuo all'altro e dirigersi variamente, mercè di alcuni apparati e di certe manipolazioni, che non è duopo di qui riferire, e che dai più recenti magnetizzatori furono ridotte a un'estrema semplicità. Solo avvertiremo che non tutti gl'individui sono egualmente idonei a magnetizzare nè ad essere magnetizzati.

164. Per ciò che spetta al nostro proposito, noi crediamo di dover fare solamente le seguenti questioni:

*Questione prima.* — I fatti portentosi che si dicono avvenuti sotto l'azione del magnetismo animale, sono essi credibili? — La questione non riguarda quei fatti che non hanno niente di ripugnante nè meno apparentemente, quali sono la sonnolenza, la calma fisica e morale, non che tutti quelli che sono comunemente e anticamente conosciuti sotto il nome di sonnambulismo, il quale presenta bensì dei fenomeni singolari,

(1) *Spighe e paglie*. Corfù 1844.

ma tuttavia spiegabili fino a certo punto col supporre nel sonnambolo un esaltamento straordinario e morboso della sensitività interna. Essa dunque riguarda unicamente quei fatti, i quali, se fossero quali si narrano, non si potrebbero spiegare coi principii fisiologici che finora si possiedono, quali sono la visione senz'occhi, la trasposizione dei sensi, la medicina istintiva, la comunicazione immediata dei pensieri e degli atti della volontà altrui, e la predizione del futuro che non possa confondersi con la semplice previsione. Non avendo mai assistito a verun esperimento di questa natura, io non oserei negare i *fatti* che si narrano, finchè non sono che fatti straordinari. Riflettendo però che, per ammettere quei fatti senza veruna eccezione e nella loro integrità, saremmo costretti a supporre che l'anima umana possa in qualche caso sciogliersi affatto dai rapporti naturali che ha col suo corpo, per prenderne altri di tutt'altra natura e portata, chi vorrà negarci il diritto di sospettare che la tendenza al maraviglioso, la singolarità e stranezza dei fenomeni, e altre cagioni somiglianti non abbian potuto esaltare la mente e l'immaginazione dei magnetizzatori stessi, facendo loro vedere più di quello che realmente accadeva sotto i loro occhi? Questa è la conclusione a cui vennero più volte uomini dotti e spregiudicati che han veduto essi stessi quei fatti?

165. Prendiamo ad esame la predizione del futuro. Se questa si fa dipendere da una *previsione* naturale di ciò che accadrà in un dato periodo di tempo, non presenta nulla di superiore alle forze dell'umana ragione, e allorchè sarà portata a un grado straordinario, avrà del maraviglioso, senza riuscire incredibile. Ma chi potrà indursi a credere che un magnetizzato, per l'influsso del magnetismo, possa predire un avvenimento, del quale non ha veruna possibile congettura, un avvenimento che concerne oggetti non mai veduti nello stato di veglia? e ciò, non per un caso fortuito, ma costantemente nello stato di parossismo magnetico? Nel futuro contingente non vede con giudizio infallibile che il solo Dio, presso a cui le cose future sono come le passate.

— Ma contro i fatti non valgono le ragioni. — Rispondo che nè meno contro le ragioni evidenti e necessarie devono ammettersi i fatti. Altro è un fatto *reale*,



altro un fatto *narrato e interpretato* dagli uomini a loro rischio e pericolo. Se la ragione mi assicura che un fatto prodigioso, qual è la divinazion del futuro, non può esser l'effetto del fluido magnetico nè d'altro agente naturale, il buon senso vuole che io non lo creda di quella natura che mi si vuol far credere.

166. Che diremo della comunicazione immediata dei pensieri e delle volizioni fra il magnetizzatore e il magnetizzato, dimodochè l'uno sia *in rapporto* coll'altro solamente, e ogni atto del magnetizzato dipenda dalla volontà solamente del magnetizzatore? Non si potrebbe dimandare anche qui, se i fatti che ci si narrano furono o no con bastevole accuratezza e accorgimento osservati? Ecco cosa ci risponde un di coloro che prestò fede per alcun tempo alla forza del magnetismo animale. « Io ho notato (1) in tutti i miei sonnamboli, che non vi era cosa più agevole quanto quella di produrre somiglianti effetti, sui quali la mia volontà non aveva mai verun'azione se non fin dove essa era conosciuta dai sonnamboli stessi. Ho eziandio sperimentato più volte che mi bastava di annunciare una somigliante volontà con un'intenzione tutta contraria, circostanza rimarchevolissima.... ».

Parlando poi di esperimenti praticati in concorso con altri magnetizzatori, così prosegue: « Non solamente quei sonnamboli non intendevano se non il loro magnetizzatore, cioè erano, come si dice, *isolati*, ma di più essi non l'intendevano se non in quanto le parole da lui proferite eran dirette a loro; il che avveniva egualmente riguardo a tutte le persone colle quali erano *in rapporto*. Noi eravamo tutti così consapevoli di ciò, che dicevamo di consueto a voce alta vicino ai nostri sonnamboli, senza timore d'esser intesi da loro, delle cose che volevamo tener loro nascoste, e che sovente li avrebbero afflitti qualora essi fossero venuti a saperle; nè mai avemmo a pentircene. Io feci a tal proposito delle esperienze dirette che non mi lasciano alcun dubbio. Questo fatto, constatato da un'esperienza continua, mi sembrò per molto tempo fornire il più forte degli argomenti che potesse appoggiare l'ammissione di un'influenza diretta della volontà del magnetizzatore sul magnetizzato, sem-

(1) Bertrand, *Du magnetisme animal*, ecc.

brando a prima giunta che questa volontà sola possa rendere gli orecchi del sonnambolo sensibili all'impressione de' suoni. Ma posteriori esperienze mi hanno convinto che questo fenomeno doveva essere attribuito a delle circostanze indipendenti dalla volontà di colui che parla. Queste esperienze consistevano nel dire espressamente, alla presenza di quei sonnamboli, delle cose che io avevo la volontà che fossero da loro intese, ma senza aver l'aria d'indirizzar loro la parola, e in altri casi nel rivolgere ai medesimi delle dimande che interiormente io non volevo che fossero intese. Sempre avveniva, nel primo caso, che essi non m'intendessero, e nel secondo che essi mi rispondessero malgrado la volontà contraria ch'io ne aveva....

• Questo fenomeno, tuttalpiù, mi sembra dipendere da quella possibilità d'isolamento che si osserva presso la maggior parte dei sonnamboli, e che fa sì ch'ei siano insensibili a ogni rumore che loro non venga dal loro magnetizzatore, e in generale a ogni impressione che lor non provenga da lui. I parteggiatori del magnetismo devonci vedere un effetto assai chiaro della specie di simpatia prodotta dalla mescolanza dei fluidi, o vero una prova della onnipotenza di lor volontà; ma esso riceverà una spiegazione più naturale, qualora se ne cerchi la cagione nelle circostanze che accompagnano la produzione del sonnambulismo. Il sonnambolo non occupandosi, mentre dorme, se non dell'azione del suo magnetizzatore, e il suo pensiero essendo diretto su di lui al momento in cui esso cade nel sonnambulismo, in ciò non si può scorgere altro che un'applicazione di quel principio generale, che gli estatici non possono percepire altre impressioni che quelle sulle quali la loro attenzione si trova rivolta. Ciò che conferma la mia opinione su questo riguardo si è, che alcuni sonnamboli hanno la facoltà d'intendere tutte le persone dalle quali sono circondati, e si verifica che sono appunto quelli i quali, magnetizzati solitamente in mezzo a un crocchio, s'addormentano con avanti l'idea della società che lo compone ».

167. Dalle osservazioni che questo autore ed altri più recenti hanno fatto su altri fenomeni del sonnambulismo magnetico, quali sono l'istinto della medicina,

la visione senz'occhi, la divinazione del futuro, risulterebbe che quei fenomeni non sono poi tali precisamente, quali appariscono agli occhi dei magnetizzatori; cosicchè, qualora siano ristretti entro i termini della pura verità, per quanto siano ancora maravigliosi, trovano tuttavia una spiegazione probabile, o almeno non ripugnante. Al contrario, chi crederà che il fluido magnetico o altra forza qualsiasi possa conferire all'anima del sonnambolo la virtù di leggere nel futuro? di vedere oggetti lontani o anche vicini senza un mezzo organico o con tutt'altro organo che quello dell'occhio? di vedere e distinguer un viscere ammalato e d'indicare la medicina più opportuna? Si dirà forse che il fluido magnetico porta all'organismo e quindi all'anima delle impressioni straordinarie e *sui generis*, e che l'anima vien a conoscer le cose, non per *visione* propriamente detta, ma per una *percezione* tattile o d'altra specie? Diamolo per concesso; ma è ben altro il percepire un viscere, e il conoscere il suo stato morboso e la precisa malattia, senza già sapere di medicina, anzi il conoscere financo il farmaco più acconcio per guarirlo, anzi precisarne per fin le dosi: queste cognizioni non sono percezioni nè tattili nè d'altro genere; esse non possono aversi che dietro apposite esperienze, dietro confronti e ragionamenti, laddove il fluido magnetico non produrrebbe che delle impressioni materiali.

168. *Questione seconda.* — I fenomeni del sonnambulismo, esclusa però ogni esagerazione, è egli provato che sian l'effetto del magnetismo animale — ? Che il fluido elettro-magnetico eserciti molta influenza sul nostro organismo, egualmente che su tutti i corpi, su tutta la materia, non è a dubitarne; quale poi sia la sua influenza, quali i suoi effetti relativamente allo stato sensitivo dell'anima nostra; se la trasmissione del movimento nervoso dal punto d'impressione fino al cervello, e da questo all'estremità periferica dei nervi; se questi e altri fenomeni di simil natura dipendano dalle correnti così dette elettro-magnetiche, è cosa nè certa nè a bastanza probabile. Insussistente poi è l'opinione che attribuisce al fluido magnetico la virtù di suscitare i fenomeni surriferiti del sonnambulismo. Questa almeno è la sentenza portata da una gran parte di fisici e fisio-

logi assai distinti. L'Academia di Parigi più volte (1) si è espressa su ciò, ma sempre o in un senso contrario all'opinione del mesmerismo, o astenendosi dallo stabilire l'azione del magnetismo come un principio inconcusso. Più recentemente Pellerin De la Vergne, dottore in medicina, in un suo dotto articolo inserito nell'*Université Catholique*, mars 1845, analizzando un'opera dell'abbate J.-B. L., viene anch'esso a questa conclusione.

169. *Questione terza.* — Concessa anche l'influenza del magnetismo animale, si può egli dire che nel sonnambulismo magnetico siano cangiati o tolti i rapporti fra l'anima e il corpo? — Lo stato di sonnambulismo, da qualunque causa o complesso di cause dipenda, è uno stato non ordinario; ma non segue da ciò che i rapporti fra l'anima e il corpo siano cangiati, nè molto meno poi tolti. Se il magnetizzato ascolta i cenni del suo magnetizzatore, è questa una prova che esso riceve ancora delle sensazioni prodotte da impressioni sugli organi corporei; il che suole avvenire anche nello stato ordinario del sonno, allorchè le reali sensazioni si associano ai fenomeni dei sogni. Nel sonno magnetico poi la sensitività interna deve credersi così esaltata, forse anche in virtù del magnetismo, che l'anima spieghi un'attività straordinaria in tutte le sue facoltà, esclusa però la coscienza del vero suo stato. Ciò sembra provato da molti fatti di sonnambulismo; il di più è un'aggiunta dell'immaginazione e della tendenza al meraviglioso, perchè noi siamo in diritto di credere che certi fatti, se fossero quali ci vengon narrati, non potrebbero spiegarsi coll'attività *naturale* dell'anima.

170. *Questione quarta.* — La teorica del magnetismo animale conduce ella al materialismo? — I sostenitori di questa teorica parlano a ogni momento di anima, di spirito, d'intelligenza e di volontà. Ma ciò solo non basterebbe a salvarli dal materialismo, perchè queste parole sono continuamente sulla bocca anche dei materialisti i più dichiarati. Se dunque costoro danno al

(1) L'antica Academia delle scienze nel 1784; l'Academia reale di medicina nel 1826 e nel 1827: si consulti anche la *Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence* del dottore P.-N. Gerdy. 1846.

fluido magnetico la semplice attitudine di modificare l'organismo e di suscitare nell'anima una sensitività interna più vivace, più distinta e molteplice; fin qui non si possono tacciare di materialismo. Ma in tal caso non dovrebbero chiamare quel fluido col nome di *magnetismo animale*, di *fluido biotico*, di *principio vitale*, tutte espressioni per lo meno improprie, e che prese per sè contengono appunto l'errore che noi ci guardiam tuttavia dall'attribuire ai seguaci di questa teoria. Infatti il principio della vita sta nell'anima, principio essenzialmente attivo e inesteso; la materia, anche l'imponderabile, è bruta e inerte. Tenendo ferma la distinzione tra il vero principio della vita che è l'anima, e la materia organizzata che è animata e mossa dall'anima per mezzo della forza istintiva e della volontà, quanto più maravigliosi saranno i fenomeni che si svolgeranno nello stato di sonnambulismo, tanto sarà più provata la spiritualità dell'anima. Il supposto fluido magnetico, per quanto si finga sottile, è sempre materiale, e per esser messo in movimento abbisogna dell'attività dell'anima, la quale è essenzialmente forza immateriale. Inoltre, passa una differenza immensa tra le immaginate correnti elettro-animali e i fenomeni che presenta il sonnambulismo, appartenenti all'ordine della sensitività interna e provocanti gli atti diversi d'intelligenza e di volontà. Dunque il magnetismo animale, a chi non vuole abusare dei più evidenti principii della logica, fornisce più tosto una nuova dimostrazione dell'immaterialità dell'anima e del commercio fra l'anima e il corpo.

---

## LIBRO SECONDO.

## DELLO SVILUPPO DELL'ANIMA UMANA.

171. Stringendo in poche parole quanto fin qui si è trattato, l'anima umana, considerata nella sua pura e semplice essenza, è — un principio supremo attivo di sentire e d'intendere —, che si pronuncia col monosillabo io. Questo principio è reale e sostanziale, ed è forma del corpo a cui è congiunto per via di un sentimento che ha per termine l'esteso; e perchè è principio di attività e percepisce l'esteso e intuisce l'essere ideale, appunto per ciò, come viene attestato a ciascheduno dalla propria coscienza, esso è unico in ogni uomo, semplice inesteso spirituale; come tale, e come principio della vita, incorporeo e connesso coll'eterna e incorruttibile verità, esso non perisce con la morte del corpo, ma vive immortale. Finalmente, essendo congiunto al corpo per un sentimento immanente e sostanziale che termina nell'estensione del corpo stesso, è anche principio e causa efficiente e immediata dei movimenti istintivi, e mediata dei movimenti volontari; e opera sul corpo tanto come principio senziente, quanto come principio intelligente e volontà.

172. Questa che finora abbiamo descritta, è la *pura essenza* dell'anima umana, la quale, se si considera nella sua unione col corpo da essa animato e formante con essa un solo individuo, allora costituisce la *natura umana*, l'uomo. Ora, la pura essenza dell'anima umana, egualmente come l'umana natura, appartiene a ciascun uomo indistintamente, giacchè è da questa sola che risulta la specie *uomo*, e non può darsi che verun individuo di una stessa specie manchi di qualche parte a lui essenziale. Perciò, riguardo all'essenza, tanto è uomo il neonato che ancora non aprì la pupilla alla luce del sole, quanto un Platone, un Salomone, un Agostino. Chi però non vede che tra questi saggi e un bambino o un idiota passa un immenso divario? chi non vede che tra

questi due estremi si acchiudono innumerevoli gradi e differenze di sviluppo e di perfezione?

173. E qui si avverta che queste differenze di sviluppo non appartengono già all'*essenza* dell'anima umana, non altro essendo che suoi *accidenti*.

Per ben intenderlo, bisogna distinguere tra la semplice *esistenza* e la *perfezione*, tra la mera *essenza* e l'*essenza completa*. Ogni ente finito e limitato è soggetto per natura tanto a crescere in perfezione, quanto a subire delle perdite e a deteriorare fino a certo punto, senza cessare di esistere e di conservarsi nella sua specie. C'è infatti qualcosa in ogni subietto, senza di cui esso non potrebbe sussistere; e questo è ciò che costituisce la sua *sostanza*, l'*essenza specifica*. Ma c'è pure qualcosa, senza di cui esso può sussistere, benchè di un modo imperfetto; e questo consiste nelle sue *accidentali perfezioni*. Così un uomo non può esistere senza avere un'anima e un corpo, senza aver sentimento e intelligenza; questa non è che la sua semplice *essenza specifica*. Ma un uomo non porta dalla sua nascita alcuna cognizione, alcun'arte; alcun abito propriamente detto; per esempio il bambino non sa camminare, non sa parlare nè riflettere nè ragionare, tutte cose ch'egli acquista coll'esercizio delle sue potenze. Ogni modificazione normale del suo sentimento, ogni nova cognizione, ogni arte che acquista, è una perfezione, un grado di sviluppo: e poichè queste sue perfezioni non sono necessarie alla semplice sua *esistenza*, perciò si chiamano *perfezioni accidentali*; con che non si vuol già dire ch'esso non sia nato ad acquistarle, ma solo che può sussistere senza di esse, mentre anzi la sua *essenza completa* non esiste che quando esso sia giunto al colmo di quella perfezione che dalla sua natura specifica è nato ad avere.

174. Cos'intendiamo dunque per lo *sviluppo* dell'anima umana? Certo non intendiamo uno sviluppo somigliante a quello di un vegetale o di un corpo qualunque; sviluppo che consiste in un aumento materiale di parti, in un esplicamento di forze fisiche e meccaniche a prendere quella figura e quella mistione di elementi che corrisponde alla specie di ciascun ente corporeo. La quantità dell'anima non è di *estensione*, ma di *virtù* e di *forza*. Perciò lo svilupparsi dell'anima altro non è

che un continuo ricevere in sè tali passività o modificazioni dell'essenza primitiva, le quali aumentino sempre più la sua attività o forza di operare.

175. Ma un ente non può nè ricevere in sè veruna passività nè produrre alcuna operazione, se non ne ha la potenza corrispondente. E l'anima umana essendo un principio supremo attivo di sentire e d'intendere, ha in sè la virtù o le potenze e facoltà di ricevere e di riprodurre dei sentimenti corporei e spirituali, di acquistare cognizioni, e di operare secondo le leggi dell'animalità e dell'intelligenza. Siccome poi il suo sviluppo consiste appunto nel perfezionare ciò che in essa contiene di essenziale fin dal primo suo esistere, e questa perfezione non la può ottenere se non col mezzo delle sue potenze, perciò di queste dobbiamo parlare, volendo descrivere la maniera onde l'anima si sviluppa.

176. E primieramente dobbiamo descrivere la *natura delle potenze dell'anima umana*, onde formarcene un giusto concetto e distinguerle secondo la loro specie.

177. Le potenze però non possono operare senza stimoli appropriati, i primi dei quali sono cose esterne all'anima, e in seguito l'anima stessa è principio di eccitamento alle potenze. Dunque in secondo luogo è da trattarsi delle *cause moventi* le facoltà alle loro operazioni.

178. Essendo poi le potenze fra loro distinte e tuttavia appartenenti tutte all'identico subietto umano, si prestano un vicendevole aiuto, le une influenzando su le altre. Perciò in terzo luogo è da trattarsi dell'*influsso reciproco* delle potenze.

179. Per ultimo l'esercizio di esse potenze, allorchè procede con l'ordine richiesto dalla loro natura, ottiene quel fine a cui le potenze sono destinate, che è appunto lo sviluppo e la perfezione dell'anima umana. Perciò in ultimo luogo trattiamo dei *prodotti* delle potenze, o sia dello *sviluppo* dell'anima operato dalle potenze.



## SEZIONE PRIMA.

## ANALISI DELLE POTENZE E FACOLTA' DELL'ANIMA UMANA.

## PARTE PRIMA.

## NATURA E DISTINZIONE DELLE POTENZE.

## CAPO PRIMO.

**Definizione della potenza in generale.**

180. In tutto l'ordine degli esseri da noi percepiti, e in noi medesimi, noi vediamo succedersi continue mutazioni. Ogni atto particolare e transitorio del nostro sentimento, della nostra mente, del voler nostro è una mutazione, un novo stato in cui entra l'anima nostra, o una nova operazione ch'essa produce. Ma niun ente può cangiarsi se non abbia in sè la suscettibilità di cangiarsi. Di qui ne venne la denominazione di *potenza* data alla proprietà che hanno gli enti finiti di venir modificati e di operare. Un ente, quando si considera come capace di esser modificato in una data maniera, si dice esistere *in potenza* verso quella data modificazione. E siccome ciò che è in potenza, per ciò appunto che è in potenza, non è in *atto*; così la potenza è la virtù di produrre un atto, o in altre parole è *un principio di operazioni*.

181. Per intenderlo convien riflettere che ogni mutazione, sia poi prodotta da un soggetto o da lui sofferta, riceve la denominazione comune e generica di *operazione*; giacchè anche nel sentire e intendere il soggetto spiega una sua propria attività; permodochè il sentire e l'intendere sono un operare, non meno che l'appetire e il volere. Ora, se si dà un'*operazione*, deve darsi anche il suo *principio*, perchè l'*operazione* è un *termine*, e il termine senza il principio da cui derivi è contraddittorio. Questo principio, considerato in relazione col suo termine che è l'*operazione*, si chiama *potenza*. Dunque ogni potenza è — un principio di operazioni —.

182. Ma questo principio è anch'esso in potenza, o è in atto? Non può esistere in potenza, altrimenti non può

operare, giacchè non può operare se non ciò che sussiste, ciò che ha l'atto dell'esistenza. Dunque il principio d'ogni operazione o la potenza è anch'essa un atto.

183. Come ciò? Come mai l'atto e la potenza sono il medesimo? L'atto non è il termine della potenza?

E pure, se non diamo alla potenza un atto suo proprio, a che si ridurrà se non a un mero concetto privo di realtà? A dileguare la difficoltà che qui si oppone, distinguasi tra l'atto *primo* e gli atti *secondi*. Cos'è l'atto primo di ogni ente? È quello dell'esistenza, giacchè prima che un ente possa operare, deve esistere, deve aver l'atto dell'esistenza, poichè anche il solo esistere è un operare, o a dir meglio è un atto. E non solamente l'atto primo è quello dell'esistenza, ma, trattandosi di enti finiti, l'atto primo è un'esistenza *determinata nella sua specie*. Questa specifica determinazione di ogni ente finito è quella che dà all'ente stesso la virtù di essere modificato, o di operare in una maniera, anzichè nell'altra. Ora, cosa sono tutte le modificazioni e le operazioni delle diverse nature, degli enti che sussistono, se non tanti atti *particolari*? E questi atti, potrebbero essi darsi senza quell'atto primo dell'esistenza determinata? Ciò sarebbe impossibile. Dunque essi sono atti *secondi*, dipendendo tutti da quell'atto primo; e questo anzi è la causa loro, è quell'atto il quale, date certe condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni medesime. Or bene, quell'atto primo il quale costituendo la stessa natura specifica dell'ente, è sostanziale, uniforme, invariabile, quando si consideri in relazione agli atti secondi e passeggeri, si chiama *potenza*; la quale perciò non è che — un atto primo, inquanto è capace di uscire a degli atti secondi —, definizione che coincide con la succennata, la quale diceva che la potenza è un *principio di operazioni*; giacchè il *principio* dice un rapporto verso il *termine* che è l'*operazione*, e quindi un rapporto tra l'esistenza (atto primo) e le mutazioni dell'esistenza (atti secondi); il concetto di quel rapporto in cui si considera il principio, è il concetto generico della potenza.

## CAPO SECONDO.

**Se le potenze dell'anima umana siano lo stesso  
che la sua essenza.**

184. L'essenza dell'anima umana consiste in un *principio supremo attivo di sentire e d'intendere*; e la potenza in genere è un *atto primo considerato rispettivamente a degli atti secondi*, o un *principio di operazioni*. Qui si fa luogo alla questione, se le potenze dell'anima umana siano una stessa cosa con la sua essenza.

185. E rispondiamo negativamente. Infatti 1.<sup>o</sup> le operazioni o mutazioni dell'anima umana non si possono confondere con la sua stessa sostanza, ma sono suoi atti accidentali. Dunque nè pur la potenza di produrre quegli atti si può dire che sia la stessa sostanza dell'anima. In Dio solo l'operazione è identica con la sua sostanza, e perciò la potenza divina non differisce dall'essenza divina, perchè Dio è un atto puro e perfettissimo, in cui non possono cadere accidenti di sorta.

Ma non è forse l'anima stessa il principio unico di tutte le sue potenze? e la potenza non abbiamo noi detto essere nell'anima il principio delle sue operazioni? Rispondiamo con s. Tomaso che l'anima è principio *rimoto*, e non *prossimo* delle sue operazioni (1).

2.<sup>o</sup> L'essenza sostanziale dell'anima è un atto sempre sussistente. Se dunque l'essenza dell'anima fosse il principio immediato di operare, ogni uomo avrebbe sempre in atto tutte quelle operazioni che sono della sua specie. Laddove l'anima, come forma ed essenza, è già completa, ha già il suo atto essenziale. E perciò, se essa esiste in potenza riguardo a' suoi atti secondi, ciò non appartiene alla sua essenza ma alla sua potenza; cosicchè l'anima, come è subietto delle sue potenze, si dice atto primo ordinato agli atti secondi.

(1) *Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius. De Anima, c. XII.*

3.<sup>o</sup> Una terza prova si deduce dalla diversità delle operazioni dell'anima, le quali essendo di varia specie, non ponno ridursi a un solo e immediato principio. Le operazioni dell'anima altre sono attive, altre passive, altre quelle del sentire, altre quelle dell'intendere; onde si devono attribuire a differenti principii. Ma l'anima consiste nel — principio attivo supremo del sentire e dell'intendere —, il qual principio è unico. Dunque l'essenza dell'anima non può essere il principio immediato di tutte le sue operazioni; ma bisogna ammettere in essa varie e diverse potenze, che siano i prossimi e immediati principii delle diverse operazioni dell'anima.

## CAPO TERZO.

### Distinzione delle diverse potenze.

#### ARTICOLO PRIMO.

QUAL SIA IL CRITERIO DELLA DISTINZIONE DELLE POTENZE.

186. Benchè l'anima umana sia unica e semplice nella sua essenza, tuttavia è principio di diverse operazioni, quali sono il sentire e l'intendere, il muovere le membra del corpo, il volere e simili. Ma è impossibile che diverse operazioni possano eseguirsi con una sola potenza. Dunque l'anima umana è principio unico supremo di diverse potenze. Il che non ripugna, non essendoci niun assurdo a pensare che una stessa attività radicale, unendosi a dei termini diversi, quali sono la *materia* e l'*essere ideale*, riceva da essi una diversa attitudine a produrre diversi atti. E ciò si accorda eziandio col testimonio della coscienza, la quale ci assicura esser noi gli stessi che facciamo sì varie e molteplici operazioni.

187. Ora vediamo quali siano queste potenze varie e diverse, e come fra loro si distinguano: argomento della maggiore importanza, e nel quale i filosofi non hanno sempre seguita l'osservazione, confondendo talvolta una potenza coll'altra, e talvolta moltiplicandole senza bisogno.

188. Il criterio della distinzione delle potenze è questo :

— Le potenze si distinguono secondo la distinzione degli atti e dei termini formali —. Infatti, l'anima umana è un *principio supremo attivo*. Ma niun *principio* può sussistere diviso da ogni *termine*: è il termine stesso che pone in essere l'attività del principio, che lo specifica, lo determina, e ne fissa la maniera d'esistere e d'operare.

Ma siccome ogni operazione degli enti dipende dalla natura specifica degli enti stessi, e la natura loro è costituita dal termine a cui aderisce il principio di attività; così ogni principio di operare, ogni potenza, dipende dalla natura del termine a cui aderisce il principio. Cosicchè, se nell'anima umana si distinguono diverse potenze, la loro distinzione dipende dalla natura dei termini a cui l'anima aderisce.

189. Questi termini si dicon *formali*, perchè sono essi che *informano* l'anima, dandole il suo *primo atto*, l'atto sostanziale in cui consiste l'essenza sostanziale dell'anima.

## ARTICOLO SECONDO.

### DELLE POTENZE PRIMITIVE DELL'ANIMA UMANA.

190. Applichiamo il criterio su esposto all'anima umana.

L'anima umana, è un principio supremo di sentire e d'intendere. Come *sensitiva* ha un termine materiale e corporeo, *termine reale*, continuo, esteso, che è il corpo subiettivo a cui è congiunta. Come *intellettiva* ha un termine incorporeo, ideale, *termine obiettivo* che l'Ideologia ha trovato consistere nell'essere ideale indeterminato.

191. Due essendo i termini attuali dell'anima, due parimenti devon essere le sue potenze primitive, il *senso* e l'*intelletto*, la *sensività* e l'*intelligenza*.

Senso e intelletto umano sono bensì due atti, due attività della stess'anima; e questi atti sono immanenti e sostanziali, giacchè l'anima che è principio, non sussiste divisa da' suoi termini, che sono il sensibile corporeo e l'intelligibile o l'idea. Ma siccome questi due termini si possono cangiare, ampliandosi o modificandosi; così al cangiare di essi convien che si cangi anche il *modo* del-

l'anima, cioè lo stato del suo sentire e intendere. La doppia attività dell'anima, il senso e l'intelletto, considerati rispettivamente ai loro cangiamenti i quali sono tanti suoi *atti secondi*, si chiamano *potenze*.

192. Il senso ha un *termine reale e sensibile*, l'intelligenza un *termine intelligibile ideale*. Così l'uomo, ente reale dotato di sentimento, comunica col reale sensibile e coll'ideale, attuando in sè le due potenze primitive pocanzi dette. Ma l'essere, oltre la forma reale e ideale, ne ha un'altra che è la *morale*, consistente nell'*ordine* posto fra le altre due forme. Quest'*ordine* che si chiama *moralità*, è attuato, è necessario ed essenziale nell'essere assoluto, il quale è perfettissimo. Non così nell'uomo, ente di sua natura finito e limitato. Tuttavia, partecipando esso delle altre due forme, non può negarsi a lui la *potenza* di diventar morale, attuando in sè quell'*ordine* che deve esistere tra il reale e l'ideale. Perciò la *potenza morale* nell'uomo non è *potenza attuale*, ma solo *virtuale*.

193. Ma in che consiste l'atto primo del sentire e l'atto primo dell'intendere? L'atto primo del sentire consiste nel sentimento fondamentale animale; e quello dell'intendere consiste in un'intuizione dell'essere ideale primigenia e immanente. Vediamo in che maniera questi atti costituiscano due potenze distinte e inconfusibili.

194. Il *sentimento fondamentale animale*, considerato in sè e non in relazione colle sue possibili modificazioni, è un atto e non una potenza; esso è così essenziale all'anima sensitiva, che non può cessare senza che cessi la vita dell'animale. Parimenti l'*intuizione dell'essere ideale* è un atto continuo e necessario, mancando il quale, mancherebbe all'anima la natura intelligente. Questi pertanto sono due atti semplicissimi e primigenii, che s'innestano e si unificano nel *principio razionale* supremo. essenza dell'anima umana, congiungente il *sentimento* coll'*idea* mediante una *percezione abituale*.

195. Il *sentimento*, di qualunque maniera esso sia, è sempre cosa subiettiva; quindi per sè non è una *cognizione* nè *percezione* di cosa veruna. Il senso corporeo a cagion d'esempio nasce dalla congiunzione dell'anima col corpo; onde è affatto cieco e di sua natura inconoscibile. Per lo contrario l'*intuizione*, benchè come atto dell'anima sia essa pure subiettiva e sensibile all'anima,

pure s'unisce all'idea per modo che questa ne diventa suo oggetto, e le comunica la capacità d'intendere le cose e di pensarle nella loro propria esistenza.

196. Di qui nasce l'essenzial differenza che corre fra la potenza del sentire, e quella dell'intendere e del percepire razionale: differenza dai filosofi sorpassata non poche volte, e disconosciuta da alcuni anche ai di nostri.

Alcuni infatti sostennero che il sentire corporeamente altro non fosse che un accorgersi delle impressioni fatte sugli organi del nostro corpo. Altri han detto che è una cotale specie di conoscenza, sostenendo che le cose materiali col produrre una passività nel nostro sentimento si rendano con ciò stesso a noi conosciute. Altri distinsero le semplici *affezioni* dalle *sensazioni esterne* o *percezioni*; e negando a quelle la proprietà di far conoscere le cose, l'accordarono a queste, considerandole quali cognizioni immediate e dirette dei corpi, nate in noi senza l'aiuto di verun'idea e di verun'affermazione; al che s'indussero dal vedere, che nelle percezioni dei corpi ciò che noi pensiamo sono i corpi stessi reali, sussistenti, particolari; quando l'*intelletto puro* contempla le essenze delle cose in modo astratto e universale.

Ma tutti costoro non hanno considerato che una *cognizione* di cosa reale qualunque inchiude necessariamente il pensiero di cosa *sussistente* in sè, il qual pensiero non può concepirsi senza la contemporaneità così dell'affermazione della cosa reale, come dell'idea rispettiva, e perciò consiste nel connubio che fa la nostra mente dell'ideale col reale. E quando fosse vero che la percezione sensitiva esterna fornisse una cognizione, perchè un tal privilegio non l'avrebbero le affezioni interne corporee? Non sono forse ancor esse della stessa natura? Non consistono anch'esse in tante passività dell'anima sensitiva? Corre dunque una differenza essenziale tra il semplice sentire, interno o esterno, e l'intendere; e fra questo stesso, e il percepire razionalmente qualche cosa.

197. Pertanto l'anima umana possiede due potenze differentissime, entrambe primitive e supreme, quella del *sentire* e quella dell'*intendere*, le quali sone 1.<sup>o</sup> il sentimento fondamentale, atto primo del sentire corporeo, in cui si contengono virtualmente tutte le attuazioni diverse del sentimento stesso; e 2.<sup>o</sup> l'intuizione dell'essere,

in cui c'è la ragione ultima di tutte le particolari intuizioni e di tutte le funzioni razionali.

### ARTICOLO TERZO.

#### DELLA POTENZA RISULTANTE, O SIA DELLA RAGIONE.

198. Il *sentimento fondamentale* e l'*intuizione dell'essere* sono le due potenze primitive dell'anima umana, e sono del pari due atti immanenti e continui di essa, che hanno per termine un *sentito* e-un *inteso*, entrambi primitivi (corpo subiettivo e idea dell'essere). Ma noi abbiam veduto che l'anima razionale si unisce al corpo per mezzo di una percezione, immanente anch'essa, del sentimento fondamentale animale. Questa percezione è così necessaria all'unità e identità dell'individuo uomo, che non si può a meno di riconoscerla come un atto proprio dell'essenza stessa dell'anima umana. Ora, una percezione intellettuale è sempre un'applicazione dell'essere ideale a qualche sentimento; cosicchè i suoi elementi sono questi due, il *sentimento* e l'*idea dell'essere*. Ecco dunque un novo *termine*, e perciò una nova potenza, risultante dalle due potenze primitive, e che si chiama *ragione*. Questo termine non è nè il puro sentito nè il puro inteso, ma l'accoppiamento di entrambi, pel quale lo spirito apprende l'*unità dell'ente*, vale a dire l'*identità del medesimo ente nel sentito e nell'inteso, nella realtà e nell'idea*. Giacchè con la percezione intellettuale si afferma una realizzazione dell'essere che l'intelletto contempla come ideale o possibile.

199. La *ragione* dunque è un'altra potenza dell'anima umana, avente per suo primo officio di applicare l'essere ideale al sentimento fondamentale corporeo, e perciò dipendente dalle potenze primitive, il senso e l'intelletto, e risultante da entrambe:

### ARTICOLO QUARTO.

#### DISTINZIONE TRA LE POTENZE ATTUALI E LE POTENZE VIRTUALI.

200. Il senso e l'intelletto sono potenze, e sono atti; se esse non fossero atti, svanirebbe ogni concetto, non che la sostanza stessa dell'anima umana. Questi atti poi,



supremi e immanenti, se si riguardino come principii di altri atti accidentali e passeggeri, si chiamano potenze. Così il sentimento fondamentale è potenza, se si considera rispetto alle sue modificazioni che sono le *sensazioni*, le *percezioni sensitive*, le *immagini sensibili*. L'intelletto è potenza, se si considera rispetto alle *particolari intuizioni dell'essere*. Dunque il senso e l'intelletto sono *potenze attuali*, e non già *virtuali*.

201. Che diremo della *ragione*? è potenza attuale o virtuale? Benchè questa sia potenza conseguente alle due prime e da esse derivante, ha però un atto primo che non esiste nell'anima umana solamente *in virtù*, ma *in atto*. La percezione abituale e immanente del sentimento fondamentale corporeo, prima funzione della ragione, essendo essenziale all'unità del subietto uomo, deve esistere in atto fin dal primo istante della nostra esistenza. Ecco dunque un'altra *potenza attuale*, benchè *derivata* dalle due prime, cioè la *ragione*.

202. Non è così della *potenza morale e della riflessione*. La moralità non può darsi, se 1.<sup>o</sup> non si conosca almeno un essere intelligente, 2.<sup>o</sup> non si abbia già svolta la facoltà del riflettere. Infatti, la moralità è atto con cui l'uomo aderisce con la volontà, apprezza e ama l'essere degno di rispetto e di amore. L'essere degno di questi affetti non è che l'essere intelligente. Però, se manca la cognizione di ogni essere intelligente, manca il *termine* proprio della *potenza morale*. Inoltre, non basta per la moralità il conoscere un essere intelligente; bisogna di più riconoscere in lui questa dignità, questa esigenza di amore e di rispetto, ciò che non può farsi se non riflettendo su l'essere conosciuto allo scopo di prestargli il dovuto amore e rispetto. Dunque alla *moralità* è necessaria la *riflessione*. Ma nessun atto della riflessione può essere un atto primo nè logicamente nè cronologicamente. Quindi la potenza di riflettere non può ritenersi come potenza attuale. Infatti non si può riflettere, se non su ciò che già si è conosciuto percepito affermato. Dunque la potenza morale e la potenza del riflettere sono potenze non attuali, ma *virtuali*. E parimenti come virtuale deve ritenersi la facoltà inchiusa nella potenza morale, qual'è la facoltà del *libero arbitrio*.

## ARTICOLO QUINTO.

DELLE FACOLTA' PASSIVE E RECETTIVE, E DELLE FACOLTA' ATTIVE.

203. Le potenze sono *atti primi*; e le operazioni sono *atti secondi*. Ciò posto, si dirà, se le potenze e le operazioni delle potenze sono atti dell'anima, la distinzione di *potenze passive e attive* non può farsi. Ogni atto dell'anima procede dalla sua attività, e però deve dirsi attivo.

Ma considerando attentamente la cosa, si vede che alcuni atti dell'anima avvengono in virtù solamente dell'attività propria dell'anima stessa, altri invece avvengono in virtù di una causa straniera all'anima la quale ne determina l'attività a operare; nel primo caso sono *atti attivi*, nel secondo sono *atti passivi*. Così l'*atto primo del sentire e le modificazioni del senso* avvengono in virtù dell'azione che il corpo esercita sul principio senziente. Perciò l'anima nel sentimento e nelle sensazioni è passiva, e passiva deve dirsi la potenza del senso. All'incontro l'anima nell'*appetire* il sentimento e le sensazioni gioconde e nell'eseguire i movimenti delle membra con cui si procaccia un giocondo stato sensibile, è attiva, mentre tutti questi atti dell'*appetito o istinto animale* non provengono da veruna causa estrinseca, ma dall'attività dell'anima. Dunque la potenza dell'istinto è potenza attiva.

204. Vero è che anche nelle potenze primitive, le quali sono passive, mentre sono poste in essere dall'attività del loro termine, l'anima non è meramente passiva, ma spiega essa pure, anzi essa principalmente, una sua propria attività. Nel sentire e nell'intendere concorre con la sua propria attività a congiungersi col suo termine; perciò è attiva: anzi nel suo atto primo di sentire e d'intendere è necessariamente attiva, mentre non potrebbe essere passiva prima di esistere. Da ciò si conchiude che l'anima anche nelle sue potenze passive spiega un'attività sua propria, dimodochè le potenze passive sono miste di attività e di passività. All'incontro, siccome nell'appetire e nel volere l'anima impiega una sua pura attività non determinata dal termine di sue potenze; così le potenze dell'appetire e del volere sono meramente attive, e non già miste di passività, come

le prime. Dunque le potenze, altre sono passive, altre attive.

205. Quali sono poi le potenze passive, e quali le attive?

Le passive sono tre: il *sensò*, l'*intelletto*, la *ragione*. A ogni potenza passiva poi corrisponde una potenza attiva: al *sensò* corrisponde l'*istinto* o facoltà di appetire il bene sensibile, all'*intelletto* la *volontà* o potenza di appetire il bene conosciuto; alla *ragione* la *libertà* o potenza di scegliere qual più si vuole tra più beni conosciuti.

206. Ma qui si deve avvertire che l'*intelletto* e la *ragione*, invece di *facoltà passive*, più propriamente si chiamano *facoltà recettive*. Giacchè il termine dell'*intelletto* è ideale e non reale, e l'anima coll'atto dell'*intendere* non patisce, non resta modificata, ma non fa che ricevere in sè la luce ideale. Questa luce non ha niente di commune o di simile coll'azione che fa il sensifero sull'anima sensitiva; a far notare questo divario preferiamo di chiamare *recettive* le potenze intellettuali.

207. Si può dimandare, se tra le potenze passive e le attive diasi una reale e specifica differenza. E si risponde ch'esse non sono già potenze specificamente distinte, ma diverse *facoltà* o *funzioni* delle stesse potenze. Così per esempio l'*intelletto* è potenza unica, tutt'insieme attiva e recettiva, la quale ha due diverse facoltà, cioè 1.º la facoltà recettiva di intuizione, 2.º la facoltà attiva delle volizioni, consistente in una *volizione primitiva universale*. Infatti, se le potenze si distinguono secondo la distinzione specifica dei loro termini, come abbiám veduto, l'attività e la passività dell'anima non costituiscono potenze diverse, ma diverse maniere di operare delle identiche potenze. Cos'è dunque l'*istinto animale*? È la potenza del senso operante in un modo attivo. Cos'è la *volontà* e il *libero arbitrio*? È la potenza dell'*intelletto* e della *ragione* operante per virtù propria dello spirito.

208. Quali facoltà precedano nell'anima? se le passive o le attive? Se l'attività dell'anima sorge in virtù dell'azione del termine, nell'ordine logico la *passività* o *recettività* si concepisce nell'anima prima dell'*attività*. Ho detto nell'ordine logico, perchè nell'ordine cronologico talvolta l'attività è posteriore alla passività, e talvolta

è contemporanea. Negli atti secondi prima esiste la passività e poi l'attività, perchè prima l'anima sente e riceve le cognizioni, poscia si move a operare. All'incontro nell'atto primo del sentire e dell'intendere l'attività e la passività sono contemporanee. Dunque 1.<sup>o</sup> nelle potenze primitive la passività e l'attività sono simultanee; in modo però che l'attività dell'anima nel sentire è anteriore, se non di tempo, certo di natura, all'attività del sensibile; e nell'intendere invece è anteriore di natura l'azione dell'essere ideale. 2.<sup>o</sup> Trattandosi degli atti secondi, le facoltà passive precedono sempre logicamente e cronologicamente le facoltà attive. 3.<sup>o</sup> Sviluppate una volta le varie facoltà, le attive, come vedremo più sotto, mettono in esercizio le passive, e così le precedono nell'esercizio determinandole a operare.

209. Dal fin qui detto risulta che le potenze dell'anima si distinguono in potenze 1.<sup>o</sup> *attuali*, 2.<sup>o</sup> *virtuali*. Le potenze attuali sono di due sorta, cioè 1.<sup>o</sup> ci sono le *potenze attuali primitive*, che sono il *senso* e l'*intelletto*; 2.<sup>o</sup> c'è la *potenza attuale risultante*, che è la *ragione*.

210. Il senso (animale) ha per termine naturale e continuo il corpo cui l'anima è congiunta. L'intelletto ha per termine naturale e continuo l'essere ideale.

211. Le *potenze virtuali* sono la *potenza morale* e la *riflessione*.

212. Tutte le potenze si distinguono in *passive* o *recettive* e *attive*: al senso che è passivo corrisponde l'*istinto*, facoltà attiva; all'intelletto che è recettivo corrisponde la facoltà attiva della volontà; alla ragione, potenza mista di recettività e di attività, corrisponde la *libertà*.

213. Come la ragione deriva dal senso e dall'intelletto; così la riflessione e la libertà morale escono dalla ragione.

214. Ogni atto primo costituente una potenza è misto di passività e di attività, entrambe simultanee. La passività del sentire è simultanea all'attività con cui l'anima sensitiva appetisce il sentimento corporeo e concorre a produrlo (*istinto vitale*). E così la recettività dell'intelletto è mista di attività con cui l'anima tende alla congiunzione dell'essere e al bene universale (*istinto spirituale, volizione primitiva*). Modificandosi poi passivamente il subietto per gli atti secondi delle varie potenze, si mo-

vono a operare le facoltà attive (*movimenti spontanei dell'istinto sensuale, volizioni particolari, libertà*).

## PARTE SECONDA.

### FACOLTÀ PASSIVE DEL SENSO.

#### CAPO PRIMO.

##### **Del senso in generale e delle varie sue specie.**

**215.** Stabilita la distinzione delle varie potenze dell'anima umana, analizziamo adesso la natura di ciascuna in particolare. E prima di tutto prendiamo in esame la potenza del senso in generale, per venir poscia a considerarne le varie sue specie e funzioni.

**216.** Ogni ente reale subiettivo consiste in un *sentimento sostanziale*. L'anima umana è appunto uno di questi sentimenti.

**217.** In ogni sentimento si distinguono due elementi non solo diversi ma opposti, quali sono il *principio senziente* e il *termine sentito*. Giacchè il principio riceve la sua attività dal proprio termine, e non si può separare l'uno dall'altro senza distruggerli entrambi.

**218.** Ma se l'anima da una parte è essenzialmente sentimento, e dall'altra ha natura di principio e non di termine, è chiaro che essa è essenzialmente sentita come principio e non come termine. E pure il sentito, come tale, è termine, cioè termine del principio senziente. Dunque nel *principio sentito* il principio è identico al suo termine, o sia quell'anima stessa che sente è quella che è sentita nel suo termine.

**219.** La maniera però in cui è sensibile il principio senziente differisce dalla maniera in cui è sensibile il termine sentito. Perchè 1.<sup>o</sup> il principio senziente non è sensibile in sè, ma nel sentito e pel sentito da lui prodotto; quando invece il sentito è sensibile per sua propria essenza. 2.<sup>o</sup> Il senziente è sensibile egualmente in ogni sentito; ond'è che si può chiamare *sensu universale*; all'incontro i sentiti sono vari e si escludono a vicenda, per csempio il sentito nel senso dell'occhio è

diverso dal sentito nel senso dell' orecchio. Ora la sensibilità dei diversi sentiti può dirsi *senso speciale*. 3.<sup>o</sup> Il senziente come tale è sempre identico, quantunque varii il sentito; altrimenti non avrebbe natura di principio. Però il senziente non sente sè stesso in un modo sempre uniforme, ma si sente nei modi vari e diversi che rispondono ai diversi sentiti; perciò l'anima sente sè in tutte le sue modificazioni, in tutti gli atti che fa.

220. Chiameremo sensitività *psichica* questa maniera con cui l'anima sente sè stessa e tutti gli atti che fa, tutte le modificazioni che subisce. In questa sensitività l'anima si considera soltanto come principio, senza alcun riguardo al termine a lei straniero che ne determina e specifica l'attività sensitiva.

221. Che se noi prendiamo a considerare questo termine, troviamo ch'esso è di due maniere, uno cioè è un *termine esteso* (il corpo) e l'altro è un *termine inesteso immateriale* (l'idea). La differenza di questi due termini dà luogo a due sensitività speciali, che sono 1.<sup>o</sup> la *sensività corporea*, 2.<sup>o</sup> la *sensività ideologica o intellettuale*. Di esse studieremo la natura spartitamente.

## CAPO SECONDO.

### **Facoltà passive della sensitività corporea.**

#### ARTICOLO PRIMO.

##### DELLA SENSIVITA' CORPOREA UNIVERSALE E PARTICOLARE.

222. Il termine della particolare sensitività corporea è l'*esteso continuo*. L'estensione del termine è ciò che qualifica questa specie di sentire, che perciò si chiama *corporea*. La continuità poi è quella per cui il senziente è uno e non più, e per cui l'atto primo essenziale del senziente è un sentimento *universale uniforme*. Questo è il *sentimento fondamentale animale*, di cui abbiamo altrove analizzata la natura e provata l'esistenza.

223. Se le parti del continuo si movono, senza cessare di esser continue, nasce l'eccitamento del senziente, e il sentimento primitivo riceve diverse modificazioni o

sensazioni, e quindi tante diverse maniere di sentire, secondo la diversità degli organi e delle parti del continuo. Questa è la *sensività corporea particolare*, la quale o ha per termine una parte del sentito primitivo, o anche un esteso esteriore; e quindi o si riduce a una mera *sensazione* (parte subiettiva) o è accompagnata da una *percezione sensitiva* (parte estrasubiettiva).

224. Ogni atto particolare del sentimento corporeo, o sia ogni sensazione corporea, non è che un atto secondo della potenza primitiva del senso; perciò la sensitività corporea speciale non può concepirsi se non pel sentimento e nel sentimento fondamentale.

225. Noi abbiamo distinto le sensazioni in *figurate e non figurate* (Id. 30). Le prime si chiamano anche *superficiali*, a motivo che il loro termine è la superficie o parte della superficie del corpo nostro o dei corpi esteriori, quali sono le sensazioni del tatto e della vista. Le non figurate sono quelle che hanno per termine alcuna parte del nostro corpo subiettivo o un'azione dei corpi esterni, senza veruna percezione superficiale. Il sentimento fondamentale è bensì *limitato*, ma non è *figurato*, perchè in esso si sentono tutte le parti del corpo, ma non i confini. Tali sono anche le sensazioni degli odori dei sapori del caldo del freddo e altre.

## ARTICOLO SECONDO.

### CONDIZIONI DELLA SENSIVITA' CORPOREA.

226. Non si può conoscere pienamente la natura e il modo di operare della potenza del senso corporeo, se non si conoscono le condizioni necessarie al senso stesso e alle sue modificazioni. La condizione necessaria al sentimento primitivo è la vita animale; alle speciali percezioni poi, oltre la vita, si richiede 1.<sup>o</sup> l'esistenza di organi acconci, 2.<sup>o</sup> l'impressione di un agente che li modifichi, 3.<sup>o</sup> il moto conveniente dell'operare sì dell'agente che dell'anima. Diremo dunque 1.<sup>o</sup> del commercio dell'anima col corpo; 2.<sup>o</sup> delle condizioni anatomiche e psicologiche del sistema organico che serve alla sensitività; 3.<sup>o</sup> degli organi o sensi corporei; 4.<sup>o</sup> dell'azione dei corpi esterni sugli organi vivi, o sia degli stimoli; 5.<sup>o</sup> finalmente dell'azione dell'anima.

227. I. *Del commercio fra l'anima e il corpo.* — Non può darsi *sentimento* senza un soggetto o sia un principio dotato di attività sensitiva; nè può darsi *sentimento corporeo*, se questo principio non comunichi immediatamente con un corpo. L'animale essendo un sentimento corporeo primigenio, si deve ammettere in esso l'esistenza di questi due principii, anima e corpo. Fra questi due principii passa un rapporto di opposizione; l'uno è principio *sensitivo* o *senziente*, l'altro è *sensibile* o *sentito*; questo è *termine* o *materia* del sentimento, e quello è *forma* che comunica al corpo l'atto della vita.

228. Tolto l'uno o l'altro di questi principii, è tolto il soggetto animale: un'anima che ha per sua essenza il sentimento corporeo, non può esistere senza comunicare con un corpo; un corpo, in cui non inabiti un principio senziente, non è un soggetto animale.

229. Passa dunque tra l'anima e il corpo la massima relazione, il più stretto commercio; quello stesso che esiste fra due sostanze, che non ponno disgiungersi senza che si distrugga ed annienti il soggetto animale. Questo commercio non può consistere, come abbiamo dimostrato, se non in un'azione e reazione reciproca; il che si chiama *influsso fisico*. Nè questo influsso può darsi, se la sostanza sensitiva non operi immediatamente sulla sostanza corporea con cui è congiunta; e questa alla sua volta non operi su quella.

230. Questo influsso è al certo uno dei tanti arcani della natura, non potendosi da noi comprendere il modo col quale un principio inesteso, come è l'anima, operi sull'esteso. Ma noi abbiain veduto che ogni sensazione è una e semplice, e perciò inestesa, benchè il termine corporeo, in cui diffondesi, sia esteso. Del resto il senso commune non lascia che alcuno confonda l'anima sua e i suoi sentimenti col proprio corpo. Intanto però copiosi fatti ci persuadono che tra l'anima e il corpo si dà un continuo e pieno commercio. Infatti, 1.<sup>o</sup> l'anima non può soffrire veruna modificazione, se prima non avvenga immutazione nel corpo; 2.<sup>o</sup> l'anima esercita sul corpo un pieno e pronto impero, movendola a seconda de' suoi appetiti; 3.<sup>o</sup> lo sviluppo delle facoltà sensitive è sempre in ragione dello sviluppo del corpo; 4.<sup>o</sup> le passioni dell'anima cambiano sensibilmente lo stato, e la,



condizione dell'organismo; e così le alterazioni organiche sospendono o mettono in disordine le operazioni dell'anima. Questi ed altri fatti non lasciano alcun dubbio sull'azione reciproca d'un principio sull'altro.

231. Dall'unione dell'anima col corpo nasce la *vita*: la vita però può attribuirsi tanto all'anima, quanto al corpo. Nel primo rispetto la vita è l'*incessante produzione del sentimento corporeo*; nel secondo è l'*atto col quale il corpo operando nell'anima vi produce incessantemente quel sentimento*. Finalmente la vita può anche attribuirsi al corpo anatomico o sia al corpo in quanto si percepisce estrasubiettivamente; e allora è l'*incessante produzione dei fenomeni estrasubiettivi*, che sono paralleli al sentimento corporeo. Nel senso commune la vita del soggetto animale si prende pel complesso di tutte queste cose, cioè pel *risultato dell'azione reciproca dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima, e di tutte le qualità che ha il corpo in questo stato*.

232. Questa vicendevole azione d'un principio sull'altro non è successiva, ma simultanea; perchè fintanto che l'anima non opera sul corpo, non può animarlo; egualmente finchè il corpo non opera sull'anima, non può avervi sentimento e vita. Non ostante ciò, l'azione dell'anima, come si è detto, precede quella del corpo, non già di antecedenza *cronologica* o di *tempo*, ma *ontologica* o di *natura*. Il corpo è inerte, e non opera se non in quanto vi è determinato da un principio attivo che lo move: l'anima invece è un principio di attività, è essenzialmente forza spontanea. Perciò la prima azione è prodotta dall'anima, ed è l'atto dell'animazione con cui comunica al corpo una capacità che per sè non avrebbe, quella di concorrere alla produzione del sentimento.

233. Il corpo infatti, per virtù di quel primo atto dell'anima, opera anch'esso alla sua volta, e produce il sentimento e le sue modificazioni, nelle quali l'anima è passiva. Questa passività dell'anima nel sentire è attestata dall'esperienza. L'anima non può nè impedire il proprio sentimento, nè produrre a sè le sensazioni senza una previa immutazione degli organi, nè sottrarsi alle sensazioni moleste che in lei avvengono; non può sentire in altra maniera, in altre parti, in altro tempo da quello che è voluto dalla natura qualità e durata dell'

interne ed esterne condizioni del corpo. Considerato quindi l'atto primo con cui l'anima vivifica il corpo, essa è attiva; considerata la reazione del corpo, è passiva. In generale si avverta, che l'attività e la passività sono termini reciproci, e si devono considerare come un solo atto, in cui c'è sforzo e limitazione. Assolutamente parlando, il corpo, come quello che non ha un'azione spontanea, non può dirsi nè pure che soffra una passione; laddove l'anima in tanto è passiva, in quanto ha la facoltà attiva di mettersi in commercio col corpo, e così di riceverne l'azione passivamente.

234. Che se l'anima diffonde la sua attività su tutto il corpo, e tutte sente le parti, alle quali, come vedremo, si distribuiscono i nervi; ne séguita che non pur ozioso, ma assurdo è il cercare in qual parte del corpo l'anima risieda. L'anima non occupa spazio, ma solo può dirsi che opera nello spazio e sulla materia; e siccome essa è congiunta con tutto il corpo, così tutto lo vivifica, e su tutte le parti di esso ella opera; e del pari il corpo opera nell'anima, suscitandone il sentimento. Ora dove c'è sentimento, ivi è l'anima; ma in tutte le parti fornite di nervi si manifesta il sentimento; dunque l'anima riceve un'impressione ed esercita la sua azione in tutte quelle parti. Per cui invece dell'espressione « l'anima è nel corpo », sarebbe più esatta quest'altra « il corpo è nell'anima ».

235. II. *Sistema nervoso*. — L'*organismo* è la struttura particolare dei vegetali e degli animali, come la *cristallizzazione* è quella dei minerali. L'*organismo* degli animali, almeno dei più perfetti, risulta dalla combinazione di più *sistemi*, o sia di più complessi di parti od organi tra loro omogenei, quali sono il sistema osseo il muscolare, il vascolare, il nervoso ed altri. A comporre poi le diverse parti dell'*organismo* animale concorrono diversi elementi, come il sangue che contiene tutti gli altri elementi e nutre le parti, la linfa, la fibra nervea e muscolare, le membrane, la sostanza cellulare, i tendini, i legamenti. Ora, perchè ci sia sensitività animale, è egli necessario che ci sia un vero organismo? Il polipo, per esempio, quale organismo presenta, mentre non è che una sostanza gelatinosa e omogenea? E pure egli ha sentimento. Comunque sia, è certo che non può darsi una vita sensi-

tiva qualunque, se la materia del corpo animale non sia disposta in un dato modo e non abbia certe determinate parti e distinti elementi. Così la struttura intima del polipo è delle più semplici e imperfette; ma intanto presenta anch' essa una struttura organica.

236. I fisiologi convengono generalmente nell'ammettere che il sistema nervoso è il magistero della sensitività corporea. Il che deducono principalmente dalle seguenti ragioni:

1.<sup>o</sup> Nessuno degli esseri che danno indizio di sensitività, manca di una qualche sostanza nervosa o midollare, o analoga a questa, e più o meno insigne; mentre all'incontro può un animale andar privo di altri sistemi dell'organismo, e tuttavia godere del sentimento corporeo. I polipi d'acqua dolce, quantunque non presentino nè fibre muscolari, nè filamenti nervosi, ma solo una massa albuminosa, omogenea, pure sono dotati della sensitività e del movimento.

2.<sup>o</sup> L'estensione, lo sviluppo, la forza della sensitività è in proporzione della massa e della complicazione del sistema nervoso. Risalendo dai polipi e dai moluschi alle specie d'animali più perfette, si scopre la tendenza della massa nervosa a stabilire dei centri per reggere, coordinare, armonizzare tutte le parti dell'organismo; cosicchè il sistema nervoso è il centro dell'unità d'organizzazione nell'individuo animale.

3.<sup>o</sup> Se un organo vivo si spoglia de' suoi nervi, cessa all'istante ogni sua funzione sensoriale; se all'incontro un nervo del tatto si stuzzica, si lacera, o si ferisce, svegliasi nella parte così trattata una sensazione dolorosa. Una lesione o ferita di qualunque altra parte dell'organismo non produce questi effetti; invece le malattie e le alterazioni anche meccaniche di una parte principale del sistema nervoso, o esalta o sospende la sensitività, o paralizza gli organi del moto.

4.<sup>o</sup> Finalmente le parti dell'organismo più ricche di filamenti nervosi godono di una sensitività più vivace ed energica delle altre che ne sono men ricche; quelle poi che ne sono affatto spoglie, come i peli le unghie e alcune membrane, non rispondono a veruna impressione. Vero è, che alcune parti prive di nervi danno segno di sensitività; ma questo avviene pel loro contatto con altre parti che ne sono fornite.

237. Il sistema nervoso negli animali più perfetti si compone di masse centrali d'una materia molle, polposa, bianca o cinerea.

Le masse centrali sono tre: l'*encefalo*, il *midollo spinale* e i *nervi*. L'*encefalo* si divide in *cervello* che occupa la capacità superiore-anteriore del cranio; in *cervelletto*, che ne occupa la parte inferiore-posteriore; e in *midollo oblungato*, che sotto forma di grosso cordone discende dall'uno e dall'altro per il foro inferiore del cranio o *foro occipitale*. Il midollo spinale, che è come una continuazione del midollo oblungato, è composto di fibre midollari longitudinali, e prolungasi per tutto il canale della colonna vertebrale. Per ultimo i nervi sono cordoni o fasci di filamenti midollari, che, spiccandosi sempre appaiati, quali dal cervello, quali dal midollo oblungato, quali dallo spinale, si spandono per tutto il corpo, penetrano nella tessitura di tutte le parti, di tutti gli organi, formando una ramificazione minutissima.

238. Ogni nervo ci si presenta sotto la figura di un cordoncino per lo più cilindrico, composto da diversi fascetti di filamenti o fibre nervee, le une parallele alle altre, legate insieme da un tessuto cellulare e involte da doppia guaina. Ogni filamento nervoso è un canaletto ripieno di una sostanza gelatinosa e globulare, e si scorge d'un'estrema e maravigliosa tenuità. In un nervo, il cui diametro non sia maggiore di un millimetro, si pretende di aver distinti col microscopio ben sedici mila di tali filamenti. Non si può a meno di far le maraviglie pensando alle ultime divisioni delle fibre nervose negli animali infusorii, per esempio nel *vibrio undula*, che è riputato dieci milioni di volte più piccolo d'un grano di canape. Certo, che in questa prodigiosa divisione della sostanza nervea si nasconde un gran mistero della natura.

239. Il cervello, il cervelletto, il midollo oblungato, il midollo spinale vengono considerati come tanti centri del sistema nervoso; in modo però che tutto quanto il sistema si unifica nel cervello, o meglio nel midollo oblungato, che si riguarda come il nodo vitale. Per ben intendere questa unità del sistema, dobbiamo rappresentarcelo sotto la figura di un albero, la cui radice sia nell'encefalo, il collo o nodo vitale nel midollo oblungato, il tronco nello spinale, e i rami e ramoscelli nei

nervi e nelle loro innumerevoli divisioni. Queste sono tante e sì complicate, che, se si potessero togliere in un corpo umano tutti gli altri sistemi, lasciato solo il nervoso, sussisterebbe ancora la forma del corpo.

240. Qual è l'ufficio di ciascheduna di queste parti? Il cervello è privo d'ogni sensitività apparente, perchè, ferendolo o esportandone alcuna parte, l'animale non dà segno di dolore. Però compresso fortemente, lesa in qualunque modo, o morbosamente affetto, avviene la totale sospensione o un disordine delle facoltà sensitive. Pare indubitabile ch'esso sia l'organo della sensitività interna o sia delle immagini sensibili. I frenologi poi pretendono che sia un complesso di tanti organi destinati non solamente alle facoltà sensitive, nel che avrebbero ragione, ma anche immediatamente alle razionali e volitive, nel che hanno torto. Alcuni ritengono che il cervello sia il magistero della facoltà locomotrice; altri invece attribuiscono questo ufficio unicamente ai rami posteriori dei nervi spinali. Il midollo oblungato pare destinato a ricevere e trasmettere al cervello le impressioni dei nervi che partono da lui, e quelle che ascendono pel midollo spinale. Una lesione di questo genera convulsioni, delirio, paralisi degli arti inferiori.

241. In ogni nervo si devono distinguere due estremità; quella del centro, e quella della periferia. Può considerarsi come centro la sua inserzione nella massa midollare a cui si congiunge; e come periferia il punto opposto che va a terminare nell'organo del senso, nel viscere o nel muscolo. Al punto di partenza è un fascetto più o men grosso; nel suo corso distribuisce qua e là dei ramoscelli; i quali poi insinuandosi nelle parti dell'organismo, vi si diramano minutissimamente. Talvolta termina in una membranella di varia forma, o vero in microscopiche papille, come avviene negli organi esterni, di cui diremo tra poco. Si vede adunque che, per ricevere le impressioni, il nervo abbisogna di mettere quasi a nudo e a contatto dei corpi i suoi termini periferici, quasi tante bocchette aperte all'azione esterna.

242. Altri dei nervi sono *sensoriali*, altri *motori*. Gli organi inservienti alla facoltà locomotrice sono i *muscoli*, i quali consistono in tante masse carnose composte di minutissime fibre irritabili e contrattili mercè l'impressione

loro comunicata per mezzo dei nervi motori. Secondo che i muscoli soggiacciono o no alle potenze attive, si chiamano *volontari* o *involontari*. Il cuore, la membrana fibrosa degli intestini, alcune altre membrane si contraggono indipendentemente dalla volontà e dalla spontaneità animale. I muscoli volontari aderiscono d'ordinario colle loro estremità alle ossa, e contraendosi o rilasciandosi alzano o abbassano le membra, o fanno loro eseguire un moto misto, laterale o circolare.

243. Nei visceri che servono alla digestione e alla nutrizione si distribuisce un altro sistema di nervi che non dipende da veruna delle masse centrali che abbiamo descritte, e che da certi ingrossamenti o nodi che presentano a intervalli, fu detto *sistema gangliare* o *glandulare*. Il sistema gangliare serve alle funzioni della così detta *vita organica*, quali sono la circolazione del sangue, la digestione, la secrezione delle parti organiche ed altre. Questo sistema se non è privo di senso, serve però a un senso tenuissimo e impercettibile. Ma siccome comunica coi nervi spinali e con alcuni cerebrali; così tante volte esso influisce anche sul capo e su tutto il corpo: quando poi si trova in uno stato d'irritazione, trasmette più forti impressioni e suscita dolori, talvolta anche acutissimi.

244. III. *Degli organi sensorii*. — Per *organo sensorio* intendosi un apparato speciale di parti, d'una struttura più o men complicata, destinato a ricevere, modificare, propagare fino al cervello le impressioni esterne, per modo di destare nell'anima una speciale sensazione. Tali sono gli occhi, gli orecchi, le nari, la lingua, la cute che ricopre tutto il corpo, e altre parti; i quali organi servono alla vista, all'udito, all'odorato, al gusto e al tatto.

245. Gli organi della vista sono gli occhi. L'occhio è costituito da membrane e umori. Le membrane sono tre, la cornea o sclerótica, la coróide e la rétina: tre pure sono gli umori, l'acqueo, il cristallino e il vitreo. La cornea, che è la membrana esterna, presenta al davanti un disco diafano che lascia passar la luce. Questa, proiettata dai corpi esterni che hanno luce propria o riflessa, entra nell'occhio, passando dalla cornea trasparente per un foro che si chiama *pupilla*, posto nel mezzo della coróide, membrana interna; e vi entra disposta in tanti fasci

luminosi di forma conica, la cui base risponde alla superficie del corpo che manda la luce, e l'apice alla pupilla. Questi fasci di luce, attraversando gli umori, si rifrangono, e vanno a colpire la rétina che tappezza internamente la parte posteriore del bulbo dell'occhio, e, per così esprimerci, vi dipingono l'immagine dell'oggetto esterno, o sia vi fanno un'impressione che dalla rétina vien trasmessa al cervello per mezzo dei nervi ottici.

La membrana interna, o corioide, ha due parti; la posteriore che conserva il nome di corioide, perchè contiene gli umori dell'occhio; e la parte anteriore, detta *uvea* per la forma e il colore, avente nel mezzo il foro della pupilla; il qual foro si dilata o restringe, secondo il bisogno, per alcune fibre dell'*uvea*; le quali essendo tinte a vari colori e disposte circolarmente, questa parte della corioide si chiama anche *iride*. La rétina poi non è che un'espansione del nervo ottico.

246. Gli organi dell'udito sono gli orecchi. L'orecchio ha tre parti; una esterna, che è il padiglione dell'orecchio e il meato dell'uditório; il quale termina al timpano, membranella contrattile che separa le camere interne dal meato esterno; una parte media, che è la camera del timpano, la quale è ripiena d'aria a lei comunicata dalle trombe eustachiane che mettono foce nella bocca; ed è attraversata da alcuni ossicini, il martello, l'incudine e la staffa, legati insieme con fili muscolari; questi ossicini servono a contrarre o rilasciare la membrana del timpano, e metterla in comunicazione immediata con la terza camera; la terza camera, o parte interna, è costituita dal labirinto che comprende il vestibolo, i canali semicircolari e la chiocciola. Il nervo acústico, che serve all'udito, si divide e suddivide in queste vie tortuose della terza camera, finchè termina entro un umore, nel quale nuota, come una vela che peschi nell'onda. L'aria scossa dalle vibrazioni dei corpi sonori, acquista un moto rapidissimo, il quale, alla foggia dei cerchi che fa l'acqua in cui siasi lasciato cadere un sasso, si propaga per mezzo di giri concentrici fino al timpano; dal timpano passa nella prima camera; e da questa si trasmette alla terza, ove scuote l'umore, e per esso il nervo acustico.

247. Le nari sono l'organo con cui si percepiscono

gli odori, ed è formato dalle due narici tappezzate dalla membrana pituitaria, sulla quale vanno a rappigliarsi le particelle odorose che emanano dai corpi. Sulla membrana pituitaria si espande il nervo olfattorio, e affinché le particelle odorose possano aderirvi ed eccitare le sensazioni, essa è umettata di un umore viscoso.

248. La lingua è l'organo percettivo dei sapori; questo senso però è diffuso anche su varie altre parti della bocca e specialmente sul palato. Il nervo gustatorio si distribuisce sulla superficie della lingua sotto due integumenti, il primo de' quali è una specie di epidermide; l'altro, detto membrana reticolare, è traforata minutamente dai nervi del gusto; i quali si distribuiscono su tutta la lingua, massime all'apice e alla base, in tante papille di forma cónica o fungiforme, che vengono tocche e variamente impressionate dalle molecole saporose.

249. L'organo del tatto è quello con cui si percepiscono immediatamente le qualità tattili dei corpi, quali sono la superficie la solidità la durezza il peso e simili. Esso ha sede principale nella cute; ma si può dire, come vedremo a suo luogo, che questo sia un senso universale e commune a tutti gli organi sensorii e a moltissime altre parti del corpo. I nervi del tatto giacciono sotto la cuticola o epidermide, la quale guarentisce i nervi dalle lesioni esterne, senza impedire che loro si trasmettano le impressioni. Questi nervi, trapassando la cute, vi si distribuiscono alla superficie, protetti dalla cuticola, e presentano una forma di papille piramidali.

250. IV. *Degli stimoli.* — Sotto il nome di stimolo viene qualsivoglia influxo dei corpi sul sistema nervoso. Gli stimoli si distinguono 1.<sup>o</sup> in *interni* ed *esterni*. Stimoli interni sono le parti stesse dell'organismo che producono un'impressione su altre parti: tale sarebbe la circolazione del sangue che scorre per tutti i tessuti organici, un'onda spingendo l'altra fino all'intima loro tessitura, dove i nervi si diffondono; tale la chimica composizione e decomposizione delle parti, la quale non può aver luogo senza un moto intestino degli elementi organici. Stimoli esterni sono l'aria la luce la temperatura i corpi tutti che vengono a immediato contatto col corpo animale e vi producono diverse impressioni. 2.<sup>o</sup> Alcuni sono *universali*, come l'aria, la temperatura animale, la secrezione



delle parti; altri *locali*, come il contatto dei corpi esterni; altri *specifici*, come la luce per gli occhi, i suoni per gli orecchi, e via discorrendo.

251. Gli stimoli non possono operare, se non coll'azione materiale esercitata sugli organi sensorii, o sia con una vera impressione. L'organo impresso si mette in movimento, e così cangiasi lo stato e lo spazio delle molecole nervose che vi si trovano. La natura, il grado, la qualità di un tale spostamento sono quelle da cui dipende la diversa maniera del sentimento corporeo; e perchè quelle condizioni non ponno verificarsi, se l'impressione non venga da una specie particolare sì dello stimolo che dell'organo, perciò alla sensazione specifica concorrono tanto l'apparato particolare degli organi, quanto la particolare natura degli agenti. Il nervo ottico, l'acustico, l'olfattorio, mentre sono sensibilissimi alla luce, alle impressioni sonore, alle particelle odorose, invece al contatto dei corpi solidi sono insensibili.

252. Un'altra condizione essenziale alla sensazione si è che il moto impresso ai nervi sia propagato fino al cervello o almeno fino al centro degli stessi nervi che in alcuni animali fa le veci di centro cerebrale. La necessità di questa condizione è provata dal fatto; giacchè, tagliando un nervo o vero legandolo o comprimendolo fortemente, dimodochè sia tolta la sua comunicazione col cervello o col suo centro particolare nervoso, cessa ogni senso nella parte inferiore al taglio o al legamento.

Se però sia necessario che un vero moto si propaghi dalle estremità dei nervi al cervello, o che basti che la continuità tra il cervello e i nervi non sia interrotta, senza che per questo si dia vera propagazione del moto impresso, sono questioni che finora la scienza non si trova in grado di sciogliere.

253. L'opinione che sostiene la necessità di una vera propagazione del moto nervoso fino al cervello, fece nascere in alcuni quell'altra, che l'anima avesse sua sede in questo viscere; ma noi abbiám dimostrato che l'anima non ha sede *particolare* nel corpo. Li indusse altresì a credere che l'anima sentisse nel cervello, e riferisse poi le sensazioni agli organi particolari, in forza di un'abitudine. Niente di più ripugnante; perchè, oltrechè il cervello non ha sensazioni, in che modo potrebbe l'anima rife-

rirle a delle parti, se prima non le conoscesse? Ma come può l'anima conoscere le parti esterne del suo corpo, se non dopo averle sentite? L'anima dunque sente le parti impresse, e non il cervello. Per poter poi ammettere che le sensazioni sentite nel cervello le riferiamo alle parti per un'abitudine contratta, converrebbe si dimostrasse che fu tempo nella nostra vita, quando esse non si riferivano ai vari organi del corpo; e che indi si trovò un bisogno e un mezzo di riferirle; tutte cose contrarie al fatto.

254. V. *Dell'azione dell'anima*. — Nè pur gli stimoli con tutte le accennate condizioni bastano a spiegare il fatto della sensazione. Giacchè tutte queste condizioni si verificano anche per esempio in chi giace in profondo sonno: egli ha vita, organizzazione interna ed esterna atta alle sensazioni, e non mancano talvolta gli stimoli esterni; e pure non prova le sensazioni relative. Vero è che in quello stato anche il sistema nervoso deve aver cangiato di condizione; ma ciò non basta a spiegare il fatto; anzi è da credersi che quella condizione dei nervi sia essa pure determinata in parte dall'azione dell'anima. Che se l'anima, come abbiain veduto, concorre anch'essa al sentimento fondamentale, la stessa cooperazione presterà anche nella produzione dei sentimenti parziali; e quindi vi concorrerà col dare ai nervi quell'atteggiamento che è necessario a meglio ricevere le impressioni, andando quasi incontro ella stessa all'oggetto esterno per meglio ricevere l'eccitamento.

Quest'azione dell'anima, benchè si occulti all'osservazione, può dedursi dal fatto notissimo, che l'anima colla sua spontanea attività talora rende più forti e vivaci le sensazioni, e talora per l'opposto ne diminuisce la forza a segno di renderle quasi nulle. Quanto alla prima proposizione, non è egli vero che noi tante volte fissiamo lo sguardo per vedere più distintamente un oggetto? che tendiamo l'orecchio, e apriamo anche la bocca per ascoltare meglio una voce, una musica? e il cavallo il cane e altri animali non dilatano le narici per meglio attivare l'odorato e accogliere in maggior copia gli effluvi odorosi? all'incontro l'anima tante volte fa uno sforzo per non soffrire certe sensazioni dolorose, e in gran parte vi riesce; come avviene in taluni di coloro

che si sottomettono a gravi operazioni chirurgiche; lo sforzo che fanno per vincere il dolore finisce a diminuirlo non poco, mentre in altre circostanze non soffrirebbero senza guai la puntura di un ago. E le sensazioni monotone e continuate di un suono, di un discorso malamente recitato; e la luce troppo viva, o la soverchia moltitudine di oggetti che ci passano davanti agli occhi; e il continuato e uniforme scuotimento del corpo, e le leggiere manipolazioni ripetute sulla cute, non invitano forse al sonno? Non nego che il sonno sia qui generato anche dalla qualità e condizione degli stimoli; ma questi non produrrebbero un tale effetto, se l'anima, stanca della loro azione uniforme e continuata, non si sottraesse colla propria attività alla loro azione, cadendo per tal modo nello stato del sonno. Nella produzione dunque della sensitività corporea e delle sue modificazioni è molto da calcolarsi anche l'azione dell'anima.

### ARTICOLO TERZO.

#### ORIGINE DEL SENTIMENTO CORPOREO.

255. Conosciute le condizioni del sentimento corporeo, che sono la vita, il sistema nervoso, gli organi sensorii, gli stimoli acconci e l'azione dell'anima, vediamo come nasca il sentimento. Abbiamo veduto che il sentimento corporeo è di due maniere; l'uno universale e l'altro particolare, sentimento fondamentale e sensazione. Qual'è l'origine dell'uno e dell'altro?

256. Il sentimento fondamentale, essendo essenziale all'anima sensitiva, comincia col cominciare della vita animale, e non può cessare totalmente, se non col cessare della vita. Esso perciò è dato in natura, e non può avere origine se non da quella reciproca azione, dalla quale abbiain fatto dipendere la vita.

257. Quanto alla sensazione, questa, come abbiain detto più volte, è un cangiamento, dello stato sensibile dell'anima; e poichè lo stato sensibile essenziale e primitivo è il sentimento universale, di cui abbiain dimostrato l'esistenza nell'Ideologia, perciò la sensazione non è altro che una *modificazione del sentimento fondamentale*; modificazione che ha luogo tutte le volte che si muta lo stato dell'organismo animale in cui quel sen-

timento si diffonde. Perciò a dare origine alla sensazione concorrono due fatti: 1.<sup>o</sup> il sentimento ingenito e primitivo, 2.<sup>o</sup> l'immutazione del corpo sentito con quel sentimento. L'animale infatti, per mezzo di questo sentimento sente abitualmente tutto il suo corpo in un modo uniforme e blando; cosicchè il corpo tutto nelle sue parti sensitive è *materia* e *termine* di quel sentimento. Facciasi ora che il corpo dell'animale subisca qualche immutazione; che deve avvenire? cangiatosi lo stato della materia del sentimento, anche il sentimento deve subire una modificazione rispondente esattamente al modo e all'estensione di quel cambiamento corporeo; deve cioè l'anima sentire quell'organo, quella parte qualunque del corpo in una maniera differente dalla prima. Questa è l'origine della sensazione. Il sentimento è dato in natura, e tutte le immutazioni del corpo si percepiscono con quell'atto medesimo del sentimento unico e primitivo, che costituisce l'essenza dell'anima sensitiva, e in esso virtualmente si contengono fin da principio.

258. Potrebbe dimandarsi, se, come per le parziali sensazioni, così anche pel sentimento fondamentale sia necessario un moto delle parti organiche. A risolvere siffatta questione converrebbe conoscere tutte le qualità che deve avere l'organismo, onde possa servire di materia del sentimento, e il modo col quale l'anima e il corpo concorrono a produrlo. Tuttavia, osservando attentamente il fatto, il sentimento fondamentale ci si presenta come in una continua incessante modificazione. Giacchè nel corpo vivo e animato succedonsi dei movimenti innumerevoli che urtano pungono e irritano i nervi continuamente. Il sangue, spinto dal cuore con gran violenza fino alle ultime divisioni dei vasi arteriosi, scuote tutta la macchina; e il cervello in specie presenta un moto come di sistole e diástole, rispondente alla pulsazione dei copiosi e grossi tronchi arteriosi che si trovano alla sua base; legati i quali, e impedito l'afflusso del sangue, l'animale cade istantaneamente in deliquio e sopore. Aggiungasi il moto della digestione, del respiro e della continua secrezione delle parti, ai quali moti concorrono le forze meccaniche chimiche e animali. Aggiungansi per ultimo le correnti elettriche, le quali hanno tanta parte in tutte le operazioni della na-

tura minerale vegetale animale. Questi fatti ne accertano che la materia del sentimento fondamentale è in continuo moto.

259. Ammessa l'esistenza di questo sentimento attestoci dalla stessa esperienza, è trovata l'origine della sensazione. All'incontro, tolto quel sentimento, la sensazione rimane un fatto inesplicabile, anzi prodigioso, contrario al consueto operare della natura, la quale in ciascun essere pose la ragione sufficiente del suo sviluppo. Coloro che non ammettono se non una *potenza* di sentire, senza verun sentimento in *atto*, prendono una mera astrazione della lor mente per una realtà; ammettono un'anima sensitiva priva del suo atto primo e immanente, o le danno un atto senza un *termine* in cui quell'atto riposi; infine si chiudono la via a scoprire la natura del *soggetto-unico*, in cui tutte le passioni e azioni dell'animale si fondano. Perciò sono costretti a considerare l'anima o come una forza totalmente occulta, o come un complesso di sensazioni, che è quanto dire di modi accidentali e transitorii, senza una sostanza permanente. Condillac, mentre proclamava l'analisi e l'esperienza, volendo renderci chiara l'origine della sensazione, immaginò una statua, la quale io ben concepisco come dovesse esser priva d'ogni sentimento; ma ecco che al primo accostare alle nari di quest'uomo-statua una rosa, egli ne sente l'odore, e così passa dal nulla sentire all'avere una determinata sensazione. Dimenticò che la similitudine della statua, se era commoda, non era egualmente propria a dimostrare l'assunto. Gli effluvi della rosa avrebbero inutilmente vellicate le narici, in cui non fosse prima un sentimento che potesse percepire quel vellicamento.

260. Ho spiegato l'origine della sola parte *subiettiva* della sensazione. Quanto alla *percezione sensitiva*, che ne è la parte estrasubiettiva, questa non può ripetersi dal solo sentimento innato. Quella sola è modificazione del sentimento innato; mentre l'altra è un fatto di ben altro genere, che avviene in noi all'occasione di quel primo sentimento parziale, e che si fonda anch'esso nell'attività del sentire, ma non si limita al solo organo impresso, consistendo nella percezione di cosa esterna. Siccome però non può stare un fatto senza l'altro; così,

quantunque se ne ignori il come, l'origine della sensazione esterna spiega anche l'origine della percezione sensitiva. Infatti l'attitudine dell'anima a subire una modificazione qualunque, è quella stessa che le dà la capacità di percepire i corpi esterni; mentre anche queste percezioni sono nell'anima come sue passività, e vi sono in virtù non già della sola esterna impressione, ma principalmente del sentimento corporeo innato.

#### ARTICOLO QUARTO.

##### DELLE PARTICOLARI PERCEZIONI DEI SENSI CORPOREI.

261. Mentre col sentimento fondamentale noi non percepiamo che il nostro corpo subiettivo d'un modo uniforme e costante; qualora avvengano delle immutazioni negli organi esterni, nascono in noi tante percezioni nella loro specie affatto distinte; le quali hanno tutte una parte subiettiva, e una parte estrasubiettiva.

262. *Tatto.* Cominciamo dal *tatto*. Questo può considerarsi e come senso interiore, e come esteriore; di più, come universale e come speciale. Il sentimento innato e primitivo è veramente un senso di tatto universale, un tatto naturale e interiore, pel quale l'anima con un atto semplicissimo sente tutto il corpo a cui è congiunta. Il senso poi esteriore del tatto è la capacità del sentimento fondamentale a venir modificato; chè ad essere modificato si richiede che qualche cosa di materiale imprima gli organi e cangi lo stato della materia del sentimento. In ogni percezione estrasoggettiva, oltre il corpo o i corpi esterni che vengono percepiti, oltre le sensazioni fenomenali dei colori dei suoni degli odori e dei sapori, c'è una sensazione tattile degli occhi degli orecchi delle nari e della lingua; e queste sono altrettante parziali modificazioni del tatto universale. La retina è tocca immediatamente dalla luce; il nervo acustico dagli oscillamenti dell'aria; le papille della lingua dai corpi sapidi; le nari dagli effluvi odorosi.

263. Ma il senso speciale del tatto, quello che più volgarmente si chiama con questo nome, ha per suo organo particolare tutta la superficie della cute, la quale

esteriormente può dirsi un tessuto finissimo di nervi che presentano alle impressioni dei corpi esterni le loro estremità periferiche ricoperte dall'epidermide.

264. Il tatto percepisce la resistenza e l'estensione superficiale dei corpi esterni; ma se venga associato alla facoltà locomotrice, percepisce anche le dimensioni della lunghezza, larghezza e profondità. Mediante la facoltà locomotrice noi replichiamo a piacere lo spazio in cui termina il nostro sentimento, e quindi anche la superficie sentita col tatto: che se la ripetiamo in tutte le direzioni del solido percepito, veniamo a presentare al tatto tante superficie interne che prima non avevamo percepita. Brancicando una palla di cera, noi della palla non percepiamo che la sola superficie esteriore; ma se da noi si tagli, si divida in tutte le direzioni, vediamo che quella palla, oltre alla superficie da noi toccata, ne presenta altre innumerevoli anche internamente e in ogni direzione possibile. Il tatto dunque percepisce l'estensione in tutte le sue dimensioni; e per conseguente percepisce anche la grandezza e la figura dei corpi (1).

265. Il tatto congiunto al movimento percepisce le diverse qualità delle superficie corporee; cioè la fluidità, la durezza o la mollezza, secondochè i corpi cedono o no, e cedono più o meno alla compressione, ricevendo diversa figura; la scabrosità o la liscchezza, secondochè il tatto scorrendo sulla superficie incontra o no resistenza. Le minime scabrezze però sfuggono d'ordinario all'avvertenza. Sottilissimo invero è questo senso del tatto; e se noi non distinguiamo le minime dimensioni e le ineguaglianze minutissime delle superficie de' corpi, ciò avviene in gran parte dalla mancanza di attenzione. Laddove coloro che si sono lungamente esercitati a distinguere, manifestano una finezza di tatto maravigliosa. I ciechi-nati col solo polpastrello delle dita distinguono le monete, le carte da gioco, le scritture, le stoffe, persino i diversi colori o a meglio dire le qualità superficiali che

(1) Propriamente il tatto, anche associato al moto, non percepisce mai altro che delle superficie più o meno resistenti; ma la fantasia riunisce in qualche maniera tutte quelle superficie disposte in ogni direzione, e così imagina il corpo solido.

rispondono ai diversi colori; misurano con tutta esattezza le dimensioni, gli spazi, le distanze; suonano di cembalo, incidono, intagliano, e fanno cento altre operazioni colla stessa precisione dei veggenti. Nel che, se bene interven- ga anche la fantasia, questa però non può essere in loro istruita se non dal tatto congiunto al movimento. Alcuni sostengono che l'arte e l'industria ha sviluppato in essi la forza percettiva del tatto; ma la parte principale è dovuta alla finezza della loro riflessione.

266. *Vista.* Oggetto immediato della percezione dell'occhio è la luce co' suoi colori. I raggi luminosi nel loro passaggio per la cornea trasparente e per gli umori dell'occhio tengono tal direzione, che i superiori si portano in via diagonale alla parte inferiore della retina, e gli inferiori alla parte superiore di essa; i raggi destri v'entrano a sinistra, e i sinistri a destra; e così in proporzione tutti gli altri che partono dai diversi punti.

267. L'occhio non percepisce i corpi esterni immediatamente, come il tatto: immediatamente percepisce la luce emanata o riflessa dai corpi, percepisce cioè una superficie non in quanto è solida, ma in quanto è colorata e a lui aderente; percepisce le varie composizioni e gradazioni dei colori e la direzione dei raggi. La superficie colorata percepita nell'occhio è identica con quella della retina toccata dalla luce; perchè l'occhio la percepisce al modo stesso che il tatto percepisce la superficie resistente ed estesa di un corpo.

268. E da ciò ne segue che con la sola percezione della vista non si percepisce nè la grandezza nè la distanza nè le pieghe e sinuosità dei corpi esterni; qualità, a percepir le quali si associano il tatto e il movimento; cosicchè, se noi non avessimo ancora toccato alcun corpo esterno, nè esercitata la facoltà locomotrice, stando al solo senso della vista, non vedremmo che una superficie in piano inclinato e variamente colorato. Or come avviene che al presente la vista sembra darci anche le grandezze dei corpi e le loro distanze? Premettasi che nella superficie colorata percepita dall'occhio i colori sono sparsi con certo ordine e con proporzioni rispondenti alle grandezze dei corpi somministrategli dal tatto. Ciò dà ragione del percepir che facciamo le grandezze e le distanze dei corpi mediante la vista associata al tatto e al movimento.



Toccando con una mano l'oggetto veduto, sottraggo agli occhi una parte della superficie colorata; ogni punto che tocco, è un punto della superficie che celasi alla vista. Per tal modo la superficie colorata si viene a percepir tanto estesa, quante sono le ripetizioni degli spazi che si scorrono col tatto su tutta la superficie.

Le distanze poi e i diversi piani dei corpi si percepiscono altresì nelle gradazioni dei colori, le cui sensazioni si associano nell'anima alle immagini ricevute per il tatto e il movimento. Quanto più mi allontanano da un corpo, vedo che esso si impicciolisce sempre più alla vista; vedo che il suo colore prende una tinta diversa. Le catene dei monti mi appaiono azzurre; su tutti gli oggetti si spande una tinta leggiera tendente a fondersi in un colore.

269. Gli oggetti esterni, per la direzione colla quale i raggi entrano nell'occhio, si dipingono (1) sulla retina capovolti. Come dunque, si dimanda, noi li vediamo nella vera lor giacitura?

Alcuni sostengono che noi li vediamo capovolti, ma che poi col tatto correggiamo l'errore della vista. Questa ipotesi ha contro di sé il fatto; perchè s'ella fosse vera, ben ce ne dovremmo accorgere tutte le volte che, veduto un oggetto, ci facciamo in seguito a toccarlo.

Negano altri che le immagini degli oggetti si dipingano sulla retina capovolti. Ma che gli oggetti si dipingano capovolti, è un fatto tosto osservabile da chi estrarra un cristallino da un occhio di un animale, e vi faccia rifletter dentro la immagine di qualche oggetto; e questo fatto si deduce anche dalle leggi della luce.

Altri dissero che le fibre del nervo ottico, ad un certo punto decussandosi e capovolgendosi essi medesimi, tornano l'immagine nella sua reale direzione. Ma oltrechè

(1) È improprio il dire che si dipingono sulla retina; perchè in realtà la luce porta una sua propria impressione al nervo ottico, senza dipingervi veruna immagine. Usiamo dunque della parola dipingere per indicare l'impressione propria della luce. Cosa poi sia la luce, non è questione di cui ci occupiamo; perchè o sia una sostanza propria o meglio un moto impresso all'etere, sempre è qualche cosa di reale che imprime il nervo ottico.

L'anatomia non ha mai verificato questo incrociamiento delle fibre nervee, noi abbiám veduto che l'anima sente alla estremità periferica dei nervi, e non già nel cervello.

Altri finalmente osservano che, se tutto si dipinge capovolto, nulla ci deve sembrare capovolto; perchè un oggetto non può dirsi posto al rovescio, se non in quanto egli tiene una giacitura opposta a quella degli oggetti circostanti, e contraria o alle leggi della gravità, o a quella posizione che noi sappiamo dover tenere l'oggetto. Ora nel caso nostro tutti quanti gli oggetti esterni e tutte le parti del nostro corpo si vedrebbero dietro la stessa legge ottica, e perciò tutti nella stessa relativa giacitura, in un tutto armonico e ordinato. Stando ciò non vi sarebbe più luogo alla dimanda, come mai l'anima corregga l'errore della natura.

Ma il fatto può ricevere una più plausibile spiegazione, qualora si consideri il modo d'impressione che la luce porta alla retina. La luce si porta alla retina in diverse direzioni: i fasci superiori imprimono la retina inferiormente, e i fasci inferiori la imprimono superiormente. Ciò posto, la percezione dell'anima deve corrispondere precisamente alla direzione del moto impresso. E se i raggi vengono dall'alto al basso, la percezione non deve essere a rovescio, ma deve essere appunto quella di un raggio che viene dall'alto; e così egualmente si discorra della percezione di un raggio che venga dal basso. Nella percezione visiva il *termine* è la superficie colorata: se il punto inferiore di questo termine ferisce la retina superiormente, non cessa però di essere un punto inferiore, di essere un raggio che tiene una direzione dal basso all'alto. È vero che il punto percipiente della retina è superiore, ma è vero altresì che il *punto percipito*, o sia il *termine* è inferiore. La percezione dunque avviene bensì nella parte superiore della retina, ma va a terminare nella parte inferiore dell'oggetto illuminato. Avviene in questo fatto ciò che avverrebbe se fosse fatta una puntura nella cute: questa puntura potrebbe esser fatta in diverse direzioni; e l'anima sentirebbe non solo quella puntura, ma anche la direzione in cui la puntura fosse fatta. Non bisogna dunque considerare il moto impresso al nervo per sè e isolatamente, ma in rapporto al suo termine esterno e alla direzione che esso ha

verso quello; esso conformasi pienamente al modo col quale i raggi colpiscono la retina. Così il moto inferiore del nervo ha una direzione all'alto e ha per termine o sia per base la parte superiore della superficie esterna; il moto superiore del nervo ha una direzione al basso e ha per termine la parte inferiore della superficie esterna; il moto destro ha una direzione a sinistra, e il sinistro una direzione a destra, e via discorrendo. Per tal maniera l'oggetto si dipinge capovolto, ma è percepito nella sua vera posizione.

270. Si dimanda inoltre, come mai l'anima non veda che un solo oggetto, mentre le percezioni visive sono due; il che avviene anche dell'udito, le cui percezioni sono uniche, mentre doppio è l'organo, doppia l'impressione. Questo fatto, il quale è irrepugnabile, ci somministrò altrove (57 e segg.) una prova della semplicità del principio senziante.

271. *Udito.* Allorquando un corpo sonoro vien percosso, succede in esso un tremolamento oscillatorio più o meno forte e prolungato. Questo moto vibratorio viene comunicato allo strato d'aria che immediatamente investe il corpo sonoro: e questo strato lo trasmette a un secondo, e così si propaga fino all'umore rinchiuso nella terza cavità dell'orecchio, come abbiamo descritto. Il liquido scosso mette in movimento il nervo acustico, e ne nasce la sensazione del suono. Dunque il corpo sonoro non agisce immediatamente sull'organo dell'udito, ma mediante un moto vibratorio comunicato all'aria, e da questa trasmesso al meato uditorio, al timpano, alle interne cavità, e al nervo acustico.

272. Noi quindi col solo organo dell'udito non possiamo percepire nè la distanza nè la posizione nè il moto nè la densità nè altre qualità dei corpi; ma unicamente i fenomeni dei suoni e la diversa loro intensità e il tono differente.

Ma come avviene che noi riferiamo i suoni ai corpi esterni, e dalla loro qualità argomentiamo quelle dei corpi? L'uomo, per la facoltà di ragionare e di associare, usa delle sensazioni de' suoni come di tanti segni dei corpi; perchè l'esperienza ricevuta dagli organi della vista e dal tatto gli ha appreso che i corpi, quando sono percossi, producono la sensazione del suono; che il tono

e il grado di forza de' suoni corrisponde alla forza con cui è scosso il corpo sonoro, alla sua distanza da chi ne riceve l'impressione, allo spessore, all'intima forma e ad altre qualità del corpo sonoro. Nei semplici animali poi alla mancanza della facoltà ragionante suppliscono le immagini sensibili della vista e del tatto, che si associano alle sensazioni del suono. E le onde sonore essendo tanto più forti, quanto più son vicine al corpo posto in vibrazione, ciò spiega il perchè l'attività dell'anima si rivolga verso il corpo sonoro stesso anche al primo suono che ascolta, quasi l'avesse col semplice suono percepito. Quindi il suono ci fa percepire, non già i corpi, ma la loro località.

**273. Olfatto.** Le particelle odorose che emanano dai corpi, mobilissime e leggerissime, entrano per le narici, e vanno ad imprimere la membrana pituitaria tutta sparsa delle estremità dei nervi olfattorii e umettata dal muco. Questa impressione cagiona la sensazione dell'odore. L'odorato quindi non percepisce che gli effluvi odorosi esalati dai corpi; e, alla guisa dell'udito, solo per legge di associazione sensitiva, come nei bruti, o anche razionale, come nell'uomo, l'odorato congiunto colla vista col tatto e col gusto, percepisce i corpi odorosi, la loro località e distanza, e altre qualità.

**274. Gusto.** I sapori sono le percezioni proprie del gusto, il cui organo principale è la superficie superiore della lingua. Le papille nervose vengono impresse dalle sostanze sápidi; e questa impressione suscita la sensazione del sapore; il che ci sforza ad ammettere una particolar maniera che hanno di operare le sostanze sui nervi gustatorii, e inoltre una particolare struttura e reattività di questi, per cui sono atti a percepire i sapori, e non la superficie, la solidità o fluidità, la forma, il caldo, il freddo e altre sensazioni. È vero che tutte queste si hanno anche coll'organo del gusto; ma si hanno per via di altri nervi, dei quali la lingua è fornita per queste percezioni. La lingua infatti riceve i nervi del quinto paio cerebrale, che servono al gusto solamente; ne riceve altri per le sensazioni tátili; altri pei movimenti muscolari.

**275.** Alla percezione del gusto non basta l'azione meccanica delle molecole saporose; si richiede altresì un'azione

chimica, la quale avviene specialmente per lo scioglimento delle parti sápidе nella saliva. Se il corpo che si porta sulla lingua non è solubile, non produce alcuna percezione propria di questo senso; come avverrebbe se si ponesse sulla lingua un sassolino, o un frutto non ancora spogliato dell'epidermide. Anche i nervi gustatorii poi devono trovarsi nello stato sano e normale; ove siano morbosamente affetti, resta sospesa la loro recettività; come avviene nelle costipazioni, in cui tanto i nervi gustatorii, quanto quelli dell'odorato e talvolta anche dell'udito non rispondono alle loro relative impressioni.

## ARTICOLO QUINTO.

### ANALISI DELLA PARTE SUBIETTIVA DELLE SENSAZIONI.

276. Ogni sensazione esteriore ha in sè due parti distinte, la parte subiettiva e la parte estrasubiettiva. Tutto ciò che entra nella sensazione per sè considerata, prescindendo dal modo onde viene prodotta, è parte subiettiva della medesima.

277. E in primo luogo, del tutto subiettivo è il piacere e il dolore corporeo. Infatti il piacere e dolor corporeo è una semplice affezione dell'anima nostra: la quale affezione, quantunque non sia alla fine che il sentimento di un'azione esercitata su di noi da qualcosa che non è noi; tuttavia non rappresenta in nessuna maniera questa cosa che l'ha prodotta, non tiene con essa veruna somiglianza. E se bene essa termini nell'estensione subiettiva del nostro corpo, e possa ricevere diversi gradi d'intensità; non presenta però veruna figura nè immagine di cosa esistente fuori del subietto senziente. Dunque il piacere e dolore corporeo è tutto subiettivo.

278. Il piacere è il *modo* essenziale del sentimento primitivo e innato; e questo modo varia a seconda delle modificazioni di quel sentimento. Ove poi la materia del sentimento venga cangiata in una maniera impropria e, a dir così, opposta a quell'atto onde l'anima vivifica il corpo, allora ne nasce il dolore; il quale perciò vien forse prodotto da uno sforzo che fa il principio senziente contro i moti anormali dell'organismo. Certamente al dolore e piacer corporeo concorre in gran maniera

l'anima colla sua *attività*, dimostrando l'esperienza che uno sforzo intenso di essa può menomare e talvolta impedire quasi affatto il piacere e dolore corporeo.

279. Nel commune e volgare linguaggio si sogliono attribuire ai corpi, come se fossero tante loro qualità, quelle che non sono se non affezioni dell'anima, e non hanno alcun rapporto di somiglianza coi corpi esterni. Si suol dire, *questo frutto è dolce; questo marmo è freddo; questo fiore è rosso*. Ma questa è una impropria, o, se vuolsi, abbreviata e commoda maniera di parlare; a parlare esattamente, dovrebbe dirsi: *questo frutto ha la proprietà di suscitare in me la sensazione del sapor dolce*, e via discorrendo. Infatti il freddo il caldo il colore il sapore l'odore il suono non sono qualità dei corpi, ma nostre sensazioni: nei corpi c'è solamente la proprietà di suscitarle, la quale ci resta al tutto incognita. Tolti gli occhi gli orecchi i nasi, e tolta l'anima che informa questi organi, più non ci sarebbero nè i colori nè i suoni nè gli odori nè i sapori.

280. Da questa considerazione i filosofi furono condotti a distinguere le proprietà dei corpi in *primarie* e *secondarie*; intendendo per quelle la *figura* la *mobilità* la *divisibilità* l'*impenetrabilità* e altre, le quali esistono veramente nei corpi e solo in essi, non già nell'anima nostra; e per le seconde intendendo tutte le sensazioni succennate, che sono in noi e non già nei corpi.

281. Oltre queste maniere di sentire totalmente subiettive, ce ne sono altre molte e quasi innumerevoli che si riducono al piacere e al dolore, distinti per la sede che occupano nel corpo, per la qualità e pel grado. Tali sono le sensazioni della sete della fame della stanchezza del sonno, e le sì varie affezioni morbose; la sensazione del solletico che suscita il pianto, lo sbadiglio, lo sternuto, la nausea e altre molte.

## ARTICOLO SESTO.

### ANALISI DELLA PARTE ESTRASUBIETTIVA DELLE NOSTRE SENSAZIONI.

282. Analizzando qualunque delle sensazioni esterne, cioè di quelle che vengono suscitate dall'impressione dei corpi fatta sugli organi esteriori, noi troviamo pri-

mieramente che una parte di esse è in noi per modo che non presenta alcun rapporto di somiglianza cogli agenti esterni: tali sono i fenomeni dei colori dei sapori degli odori e dei suoni; tale è la sensazione che abbiamo, piacevole o dolorosa, dell'organo impresso. Ma noi troviamo altresì, che esse ci presentano dei modi relativi ai corpi esterni; e questa è la parte estrasubiettiva, o la percezione sensitiva corporea.

283. Noi difatti in queste sensazioni esterne sperimentiamo in primo luogo una passività distinta da quella che è propria del sentimento fondamentale e delle sue modificazioni. Ora, il soffrire una passività è lo stesso che il percepire una *forza in atto*. È vero che questa forza, stando al puro senso, la percepiamo in noi come cosa nostra, come nostra passione; il solo pensiero è quello che da questa passione assorbe all'esistenza di un *ente diverso da sè*. Ma è certo del pari che quella nostra passione è eccitata immediatamente da un corpo esterno, e perciò l'azione di questo non è altra cosa dalla nostra passione; il che è come dire che in quel nostro sentimento noi ci sentiamo fatta una violenza. Sentiamo dunque una *forza* straniera operante in noi. E non si dica che a percepire la forza converrebbe o che il corpo esterno entrasse nell'anima nostra, o che noi entrassimo nel corpo. Questo sarebbe un frantendere la natura del sentimento corporeo, al quale concorrono necessariamente due entità, la forza sensitiva e la sensibile, l'anima e il corpo; questo è termine e materia del sentimento. Come dunque può darsi un sentimento corporeo senza la percezione del suo termine? Ma il termine è di due maniere; altro è termine subiettivo, e questo è il corpo nostro nella sua parte sensibile; altro è il termine estrasubiettivo, che sono i corpi esteriori in quanto agiscono immediatamente sui nostri nervi; e anche il corpo nostro, in quanto una parte di lui percepisce l'altra. Non potendosi il senso esterno separare dal suo termine senza distruggerlo, ne segue ch'esso lo percepisce, non già sortendo da sè, ma soffrendo in sè una passione, la quale è indisgiungibile dall'azione, e, per tradurla in altra espressione, è il sentimento di un'azione esterna, di una forza. Dunque la *forza* è la prima parte della percezione estrasubiettiva.

284. Questa forza o violenza non è una e semplice, ma moltiplice. Il sentimento in tanto è corporeo, in quanto corrisponde alla natura e alla proprietà dei corpi; quindi non è una forza semplice quella che nel sentimento materiale si percepisce, qual sarebbe quella che si proverebbe dalla percezione degli spiriti puri; ma è una forza risultante da molte. Dunque la *moltiplicità* è la seconda parte della percezione estrasubiettiva.

285. Finalmente questa moltiplicità di forze ci dà una *estensione continua*, e questa è la terza parte della percezione estrasubiettiva de' corpi.

286. L'uomo, come essere intelligente e ragionante, analizza la sensazione esterna, e concepisce ogni corpo come una forza unica, a cui attribuisce tante proprietà o attitudini, quante sono le sensazioni che, mediante l'impressione, produce. Perciò congiunge nella mente la parte subiettiva alla parte estrasubiettiva, appunto come sono riunite in natura; e così non solamente sperimenta dei fatti sensibili, ma concepisce anche l'esistenza reale e le proprietà dei corpi.

287. Tutti i sensi esteriori hanno la percezione di questi tre elementi estrasubiettivi. E ciò nel tatto è facile a rilevarsi, perchè con questo senso si percepisce un' estensione resistente. Ma anche gli altri quattro sensi, dal momento che i loro nervi sono scossi, devono percepire la forza che produce in loro quello scuotimento. Quanto all' estensione, essi sono tocchi ed affetti da corpicciuoli tenui tanto e sottili, che ove un solo di questi portasse la sua impressione, non ci sarebbe possibile il coglierlo e d' osservarlo. Ma essi si affollano sugli organi in copia grandissima, talchè non possiamo in verun modo distinguerne il numero. Finalmente non tengono tutti insieme una estensione figurata costante e permanente, come quella dei corpi solidi; ma sono disgregate e mobilissime, non formano insieme una sola figura, e soggiacciono a sempre nuove alterazioni: di che ognuno può convincersi appena che rifletta al modo onde agiscono sugli occhi i globicini innumerevoli e tenuissimi della luce, le particelle dell'aria scossa sugli orecchi, gli effluvi odorosi sulle nari, e le molecole saporose sulla lingua. Perciò la parte estrasubiettiva dei quattro sensi cagiona in noi una percezione viva ma confusa; dimo-



dochè sarà sempre per noi difficilissimo il distinguerla, essendo assai più distinta e vivace la parte subiettiva, che consiste specialmente nelle sensazioni fenomenali dei suoni dei colori degli odori e dei sapori. L'occhio tuttavia ci fa percepire una superficie, la quale ha una proporzione colla figura reale della superficie del corpo esterno; e perciò la parte estrasubiettiva di questo senso tien più del regolare e del distinto.

288. La parte estrasubiettiva delle particolari percezioni fu da noi sufficientemente indicata, e non può richiamarsi in dubbio; nè pure può dubitarsi della parte subiettiva, in quanto consiste nei fenomeni dei colori degli odori dei suoni e dei sapori. Ma come si prova la parte subiettiva delle medesime, in quanto è una percezione dell'organo modificato? È egli vero che nella percezione per esempio della vista, oltre la luce e i suoi colori, io percepisco l'occhio mio stesso, cioè percepisco una modificazione di quella parte del sentimento fondamentale che ha sede nell'occhio? A ciò si risponde che, se bene la sensazione dell'occhio sia tenuissima, pure non può negarsi. Il fatto conferma quanto diciamo; se un fascicolo di luce troppo viva venga a imprimere la nostra pupilla, proviamo nell'occhio una sensazione dolorosa. La qual pure si risveglia nell'orecchio allo sparò per esempio di un cannone; nelle narici alla percezione di un odore troppo acre, e via discorrendo. In tutti questi casi ognuno distingue facilmente la sensazione dolorosa residente nell'organo, dalle altre parti della percezione. Se dunque un'impressione troppo viva desta dolore, un'impressione moderata desterà piacere, sebene in grado assai tenue e leggero.

#### ARTICOLO SETTIMO.

DELLA FACOLTÀ DI CONSERVARE E RIPRODURRE I SENTIMENTI AVUTI.

289. Finora abbiamo esaminato l'esistenza del sentimento animale e delle sue modificazioni interne ed esterne. Il sentimento fondamentale, considerato in potenza ad essere modificato, è la *potenza* o *facoltà di avere i sentimenti*. Ma, cessata l'impressione esterna, rimosso l'oggetto che l'ha suscitata, tolta la causa delle sensa-

zioni esterne, non si distrugge nel soggetto animale ogni vestigio di quei sentimenti e di quelle percezioni, ma vi rimangono in potenza, o sia perdura nell'animale la suscettibilità della loro riproduzione. Esiste dunque nell'animale un'altra facoltà, quella di conservare i sentimenti avuti, o meglio una cotale tendenza a riprodurli, che noi chiameremo *ritentiva sensuale*; facoltà destinata a conservare in potenza le sensazioni passate e a rendere simultanee le successive.

290. Questa facoltà vien confusa da molti colla *memoria*, la quale è più tosto la facoltà di conservare in mente le *idee*, congiunte con le immagini delle cose e spesso con la persuasione della loro sussistenza: ma se bene la memoria si giovi della ritentiva sensuale come di facoltà ausiliare, per la dipendenza che il nostro pensiero ritiene dalla parte sensitiva; è però da essa distintissima, come è distinto il senso dall'intelletto.

291. La *fantasia*, o facoltà riproduttiva, di cui parleremo tra poco, non potrebbe svolgersi nè operare, se l'anima non fosse dotata della forza ritentiva. Infatti, se dopo un tempo anche lungo dall'attuale impressione si riproduce in noi una sensazione, bisogna ammettere necessariamente nell'anima una potenza destinata a conservare e tener viva la suscettibilità di ridurre nuovamente all'atto la sensazione avuta.

L'esistenza di questa facoltà è confermata da altri fatti. Allorquando noi percepiamo a cagion d'esempio un frutto, riceviamo le varie sensazioni esterne per diversi organi, e ne facciamo una percezione unica, un solo sentimento; il che non avverrebbe senza la ritentiva sensuale, perchè quelle sensazioni varie, essendo talora successive, non si ponno fondere insieme in un sol sentimento, se non a condizione che tutte si conservino nell'anima e si congiungano insieme. Finalmente, dato un eccitamento, molte sensazioni si rinnovellano nella fantasia; cioè allorchè una sola parte di un sentimento molteplice viene di nuovo eccitata nell'animale, bene spesso si svegliano nella fantasia tutte le altre parti o sensazioni che si ebbero contemporaneamente a quella e che costituiscono quel sentimento generale. Il solo odore del selvatico suscita nel cane da caccia tutte le altre sensazioni che concorrono a formare la percezione

intiera del selvatico stesso, e anche quelle affezioni animali che il cane in sè prova nella facoltà appetitiva.

292. La facoltà ritentiva dipende forse da una tendenza che le fibre nervose conservano a riprodurre i movimenti già sofferti una volta; ma certamente vi concorre anche il principio senziante colla sua propria attività, e colla forza unitiva, di cui parleremo più sotto. Quanto alle fibre nervose, è chiaro che esse devono acquistare una certa propensione a riprodurre quell'oscillamento che una volta hanno preso (1); e tanto maggior propensione, quanto più forte e ripetuta, fino a certo punto, fu l'impressione. Ecco perchè più facilmente si conservino le sensazioni più vive più diuturne più recenti e più ripetute. L'anima poi, sempre avida di sentimenti vari e molteplici, in forza dell'istinto sensuale deve inclinare a scuotere anch'essa le fibre, affine di risuscitarli, specialmente allorchè manca di esterni eccitamenti.

293. La facoltà di conservare i sentimenti non è forse che un atto della facoltà di riprodurli. È un fatto attestatoci dalla coscienza che spesse volte ci si rappresentano novamente gli oggetti esterni percepiti altra volta, come pure gli interni sentimenti e le sensazioni fenomenali che entrano nelle percezioni; e ciò senza che la causa stimolante operi attualmente sui nostri sensi. E queste sensazioni che in noi si riproducono, sono talvolta così vivaci e spiccate, che ci riesce impossibile il distinguerle dalle reali sensazioni; siccome suol

(1) C'è quindi una cotal forza ritentiva anche nella fibra; ritentiva materiale e organica, che è una facilità di atteggiarsi in modo da riprodurre le sensazioni, e di riprodurle con certa legge di maggiore o minore ordine e regolarità. E qui si avverta di passaggio che la sensazione non cessa immanentemente al cessare dello stimolo, ma si mantiene per circa otto minuti secondi. Ognuno può provarlo in sè medesimo fissando gli occhi un istante nel sole; appena ritirati gli occhi, la sensazione è ancora viva, e svanisce a poco a poco. Così pure, agitando o movendo rapidamente in giro un carbone acceso, si ha una sensazione che rende immagine di un nastro infocato. Donde ciò? da questo che si fanno all'occhio molte impressioni in diversi punti d'un dato spazio, e mentre si fa l'ultima impressione, perdura ancora la prima, e molto più perdurano le altre intermedie.

avvenire nel delirio nel sogno e nelle visioni fantastiche. Questa facoltà si chiama comunemente *fantasia* o *immaginazione*. Parleremo da prima della fantasia nello stato di veglia, poi della fantasia nello stato di sonnò.

294. *Fantasia nello stato di veglia.* Osserviamo da prima questa facoltà nello stato di veglia e nelle normali condizioni dell'organismo. Noi abbiamo dimostrato che alla sensazione sono necessari e gli organi sensitivi e le esterne impressioni e il moto del fluido nerveo propagato dalla estremità periferica fino al centro del sistema nervoso. Ora nella fantasia non si verifica l'impressione esterna, nè l'oscillamento dei nervi dal di fuori propagato al di dentro. Bisogna dunque ripetere le immagini sensibili o la riproduzione delle sensazioni da una forza intrinseca alla fibra nervea e all'anima stessa.

295. Ma in che modo può l'anima spiegare questa sua efficacia riproduttiva? S'ella è legge della natura animale, che una sensazione non possa svegliarsi senza che preceda un oscillamento, un tremito nei filamenti nervosi, l'anima non può essere causa di quella senza aver l'efficacia di suscitare nei nervi degli scuotimenti analoghi a quelli che producono le esterne impressioni. Il che può concepirsi a questo modo. Nei filamenti nervosi noi abbiamo distinto due estremità opposte; cioè l'esteriore o periferica, che termina negli organi dei cinque sensi; e l'interna o del centro, che s'innesta al cervello o al midollo oblungato o allo spinale. Ora, se lo stimolo viene da un corpo esterno, imprimendo l'estremità periferica, ne sorge la sensazione: se all'opposto viene dall'interno, cioè succeda nel centro, ne nasce un fantasma, un'immagine (1) sensibile; e questo stimolo che dà origine al moto interno, sarebbe la stessa attività dell'anima.

296. Questa opinione è molto probabile, perchè si appoggia all'esperienza e all'induzione. L'anima infatti ha la virtù di muovere le parti del proprio corpo; nè solamente di muovere i muscoli e dare alle membra

(1) Avvertasi che per *immagine* non intendiamo qui una *rappresentazione*, giacchè le sensazioni non hanno nulla di rappresentativo; esse non sono che modificazioni dell'anima e segni dei corpi alla nostra ragione. La natura rappresentativa è propria soltanto delle *idee*.

quella direzione che le piace, ma anche d'influire sulla digestione, sulla circolazione, sul respiro, insomma di operare direttamente sulle minime parti dell'organismo. Lo spavento o la gioia sono affezioni interne, distinte da ogni esteriore impressione; e pure il primo corruga la pelle, fa impallidire il volto, concentra il sangue nei vasi maggiori, irrigidisce le membra; la seconda diffonde la mobilità in tutto il corpo, accelera la circolazione, e colora il volto in vermiglio. Possiam dunque concludere che l'anima ha la virtù di produrre nei nervi tali movimenti, che valgano a risuscitare le rispettive sensazioni. Siccome però anche le fibre nervee conservano una tendenza a riprendere il moto una volta ricevuto; così, data una causa qualunque, specialmente nell'organismo, come una cattiva digestione, una pressione fatta sui nervi spinali, o altra simile, è probabile che i nervi oscillino in modo da riprodurre le già spente sensazioni.

297. Queste sensazioni non vengono suscitate da una reale e attuale impressione dei corpi esterni; ecco perchè, almeno nello stato di veglia e di sanità, i fantasmi o le immagini sono d'assai più tenui che le reali percezioni: specialmente ciò che rassomiglia alla parte di esse estrasoggettiva manca di quella forza e vivacità, dalla quale siam portati a giudicare della esistenza dei corpi esterni; manca una vera resistenza delle superficie riguardo al tatto; manca più di sovente l'armonia dei fantasmi colle sensazioni dei corpi che si percepiscono realmente; manca ogni consenso dell'esperienza esterna. Ed ecco perchè all'opposto la fantasia spieghi maggior forza e vivezza nel silenzio, nella solitudine e nelle tenebre, che non in mezzo ai rumori e alla luce del giorno. Nel primo stato l'anima, chiusa alle impressioni esterne, esercita maggiore efficacia sul sistema nervoso; e questo pure oscilla lungamente per il moto già impresso dai corpi. Quindi nelle tenebre e nel silenzio talvolta ci si affollano alla fantasia innumerevoli e strani fantasmi che non ci concedono il riposo ed il sonno.

298. Ove poi sopraggiungasi qualche affezione morbosa al sistema nerveo che violentemente e disordinatamente lo scuota, la fantasia acquista una forza straordinaria, onde si riproducono le sensazioni con tal vivezza, che il paziente è indotto necessariamente in er-

rore; nè solamente le sensazioni si riproducono, ma si affollano tra loro nel modo il più strano e bizzarro; cosicchè sembra al paziente di vedere spettri, oggetti enormemente grandi, deformi, spaventosi; sembra di udire le parole di persone reali, di vederne gli atti. A questi fantasmi poi si immischiano talvolta anche le sensazioni reali a produrne un'estrema confusione.

299. *Fantasia nello stato del sonno.* Nella veglia noi abbiamo il pieno uso dei sensi esterni e dei movimenti volontari; quando nel sonno è pienamente sospeso. Ma questa sospensione non avviene soltanto nel periodo del sonno, ma anche nel deliquio e in altri momenti anormali, in cui si dà una piena alienazione dai sensi. Così pure l'esercizio dei movimenti volontari e in parte anche dei sensi esterni si dà non solo nella veglia, ma anche nel *sogno*, nel *sonniloquio* e nel *sonnambulismo*; i quali stati sono tra loro assai differenti.

300. Nel sonno si possono osservare questi fenomeni: 1.<sup>o</sup> i nervi degli organi esterni sono per tal maniera rilasciati nella loro attività, che o non trasmettono affatto i movimenti al cervello, o li trasmettono fors'anche, ma rimessamente per modo che non ponno suscitare la sensazione; 2.<sup>o</sup> anche l'anima nel pieno sonno perde l'attività d'imprimere i movimenti alla fibra muscolare; cosicchè i muscoli che servono a tenere eretto il capo, sollevate le palpebre, e ritto tutto il corpo, sono abbandonati al loro stato di rilasciamento, e l'animale chiude naturalmente gli occhi, e si sdraia o si accoscia, prendendo quella giacitura, in cui i muscoli possano essere in pieno riposo; 3.<sup>o</sup> ove l'impressione esterna sia molto forte o molte volte ripetuta, il moto nerveo si propaga fino al cervello, e l'anima si riscuote dal sonno.

301. Durante il sonno, quando sono chiusi i sensi esterni, la fantasia opera in tutta la sua forza e vivezza, e risuscita talvolta una serie di fantasmi, che costituiscono il fenomeno del *sogno*. Il sogno dunque non è altro che una produzione o riproduzione sensibile di uno o più fatti imaginari, talora ben ordinati e condotti, e più di frequente bizzarramente accozzati. Siccome nel sogno l'anima non gode del pieno esercizio delle sue facoltà, ma è quasi al tutto passiva; perciò nell'uomo, finchè il sogno dura, non può avervi riflessione sulla veracità del feno-

meno che nell'anima avviene o meglio sulla causa di esso, e quindi nessuna coscienza della sua illusione. Svegliata, si avvede dell'errore, perchè o non può mettere in accordo quei fatti immaginari coi reali, non può per esempio riferire il sogno se non al tempo del sonno, o se ne avvede per la stessa loro stranezza.

302. Ma il fenomeno più curioso e misterioso in pari tempo è quello del *sonnambulismo*. L'anima in esso non può dirsi nè in piena veglia nè in pieno sonno. Da una parte gli organi esterni dei sonnambuli sono affatto chiusi alle impressioni esterne; essi inoltre non hanno una coscienza, almeno piena, di ciò che van facendo, come è provato e dallo stupore che concepiscono ove siano richiamati dal sonno, e dalla difficoltà che durano a rientrare in sè stessi; finalmente tutto ciò che operano, lo fanno senza veruna riflessione su lo stato in cui si trovano; il che dà ragione dei pericoli a cui si espongono senza mostrare di conoscerli. D'altra parte i sonnambuli eseguono molte operazioni con tanto ordine, con tanta precisione e franchezza, che si direbbero presentissimi a sè e in piena veglia. Il *sonniloquio* poi è uno stato, in cui il dormiente parla con sè medesimo, o con persone immaginarie, e perfino con persone reali, alle cui dimande risponde, senza tuttavia averne coscienza. Il sonnambulismo è talvolta accompagnato anche da questo fenomeno. Tanto il sogno che il sonniloquio e il sonnambulismo sono un misto di operazioni sensitive e razionali.

303. Ma perchè la fantasia ha tanto maggior forza nel sonno che nella veglia? A spiegarlo in qualche modo bisogna concepire un doppio e alterno movimento nelle due estremità dei nervi, interna ed esterna. Durante la veglia i filamenti nervosi si protenderebbero dall'interno all'esterno, e sporgerebbero i loro capezzoli al di fuori, avidi quasi di riceverne le esterne impressioni; nel sonno invece avrebbero un movimento contrario; ritirando al di dentro i loro capezzoli per sottrarli agli eccitamenti esterni, e spandendosi nelle loro interne estremità, sarebbero più atti a ricevere le interne impressioni, le quali susciterebbero le immagini. Gli stimoli interni ponno essere le condizioni stesse dell'organismo, l'accennato movimento alterno dei nervi, e l'azione stessa dell'anima.

Quanto all'organismo, il fatto dimostra che le gravezze dello stomaco sono cause frequenti dei sogni; perchè i nervi dello stomaco hanno una stretta comunicazione col cervello. Lo stesso effetto produce il giacere supini quando si dorme, con che i nervi spinali vengono compressi e sono come un eccitamento continuato al midollo spinale, e per esso al cerebro. Finalmente si sognano più di spesso quelle cose, che più a lungo e più fortemente ci hanno occupati nella giornata; forse perchè le fibre nervee conservano ancora il moto oscillatorio che loro fu impresso ripetutamente. Quanto al movimento alterno dei nervi, se egli si dà, come è probabilissimo, deve avvenire che il filamento nervoso, giunto al suo estremo ritiramento, riceva più facilmente quelle impressioni che gli vengono dalle condizioni organiche e dall'anima stessa. L'azione poi dell'anima nella produzione del sentimento corporeo fu altrove dimostrata.

304. Quanto al fenomeno del sonnambulismo, egli sarà forse per sempre un mistero così al filosofo che al fisiologo. Alcuni vorrebbero che in questo stato i nervi tutti della sensitività avessero la virtù visiva; ma per ammettere questa opinione bisogna negare tutte le leggi fisiche ed animali; perchè alla vista è indispensabile il moto impresso da ciò che diciamo *luce*, all'occhio; sono indispensabili gli umori che concentrino i fasci di essa luce, affin di imprimere ai nervi un moto relativo alle esterne superficie colorate. Pare più probabile che il sonnambulo veda tutto d'una visione fantastica, la quale sia così viva e così ordinata, ch'egli possa regolare tutti i suoi movimenti dietro la medesima.

## ARTICOLO OTTAVO.

### DELLA FACOLTA' DI CONGIUNGERE I SENTIMENTI CORPOREI.

305. L'anima sperimenta a ogni istante un gran numero di sensazioni, le quali differiscono specificamente fra loro, come le tattili e le visive; si riferiscono ad organi fra loro distanti; e si succedono a qualche intervallo. Or come avviene, che l'anima riunisce tante sensazioni così disparate in un solo fantasma? È un fatto, che allo svegliarsi in noi l'immagine sensibile per esempio



di una pesca, quell'immagine risulta tutt'insieme della riproduzione così del colore che della figura e solidità, del sapore, dell'odore, insomma di tutte le sensazioni che ne abbiamo avuto o contemporaneamente o con qualche successione. Questo fatto ci prova l'esistenza di un'altra facoltà dell'anima sensitiva, che, appunto dall'atto suo proprio, possiam denominare *forza sintetica* o *unitiva*, o *facoltà dell'associazione sensitiva*.

306. Quattro sono le funzioni di questa facoltà: 1.<sup>o</sup> congiungere insieme le sensazioni di vari sensi; 2.<sup>o</sup> associare sensazioni ed immagini; 3.<sup>o</sup> fondere insieme più sensazioni ed immagini in una sola affezione ben ordinata; 4.<sup>o</sup> unire i sentimenti *passivi*, cioè ricevuti per esterna forza, e i sentimenti *attivi*, o sia prodotti dall'attività dell'anima. Siccome queste operazioni spiegano in gran parte gli atti istintivi, così, per non ripeterci, differiamo a farne la descrizione allorquando dovrem parlare delle operazioni dell'attività spontanea dell'animale.

307. Intanto si vede, che la forza unitiva viene in aiuto della fantasia, e spiega in parte anche il succedersi dei fantasmi nei sogni. Primieramente la fantasia non riproduce quasi mai una sensazione propria di un solo senso, ma tutto intiero un fantasma rispondente a un oggetto esterno. Il che non potrebbe fare senza l'opera della facoltà di associare fra loro differenti sensazioni. L'identità poi del tempo e dello spazio, in cui avvengono le sensazioni avute da un corpo, spiega la legge di associazione; perchè la natura le ha di già, in certo modo, da sè medesima associate.

La fantasia inoltre schiera tante volte nell'anima una serie capricciosa di fantasmi; e ciò può avvenire, sia perchè la forza unitiva li associò con quell'ordine col quale casualmente si sono succedute le percezioni reali; sia perchè un fantasma avendo qualcosa di simile con altri, è occasione che anche questi si risvegliano, secondochè quel qualcosa è più vivo di altre sensazioni. La seconda funzione poi della forza unitiva spiega come avvenga, che noi qualche volta sognando facciamo entrare nel sogno anche alcune attuali sensazioni, che quasi sull'atto dello svegliarci proviamo.

## ARTICOLO NONO.

## AFFETTI E PASSIONI ANIMALI.

308. I sensi, la fantasia, l'associazione sensitiva, in breve tutte le operazioni passive della sensitività animale e le operazioni attive dell'istinto producono nell'anima degli *stati sensibili*, gradevoli o dolorosi; i quali stati affettano tutto quanto l'animale, e perciò sono *sentimenti universali*, sono tendenze o avversioni, che più comunemente si chiamano *affetti e passioni animali*.

309. Tra gli affetti e le passioni si danno più differenze. La prima è nel *grado*; gli affetti sono meno forti e violenti delle passioni: la seconda è nella *durata*; l'affetto è bene spesso passeggero, la passione è diuturna e insistente, e accenna a un'abitudine contratta; la terza è negli *effetti*; l'affetto, come più temperato, tende alla conservazione dell'animale; la passione perturba le facoltà dell'anima, e reagisce più possentemente anche sullo stato dell'organismo e della vita.

310. Gli affetti e le passioni, di cui discorriamo, si dividono in due specie, cioè in *tendenze e avversioni*. Infatti la spontaneità dell'anima sensitiva si move in due opposte direzioni, secondochè le sensazioni e i sentimenti che riceve, sono piacevoli o dolorosi: nel primo caso l'attività si espande, si dilata, si sforza di continuare in quello stato, affine di fruire del piacere che l'accompagna; nel secondo si contrae, si ritira in sè medesima, cerca di allontanare da sè o di cessare in sè quella sensazione contraria alla sua natura. Si dà qui una specie di *amore* e di *odio*, ai quali riduconsi alla fine tutte le tendenze e avversioni degli esseri attivi. Dissi una specie di amore e di odio, perchè queste parole, ci danno il concetto delle tendenze intellettive e volitive di cui mancano affatto gli animali.

Per accennare alcuni affetti dell'una e dell'altra specie, all'amore sensitivo appartengono la *letizia*, l'*appetito* o *voluttà*, l'*aspettativa sensuale*; all'odio poi la *tristezza*, l'*avversione*, il *timore*. Che gli animali siano suscettibili di queste affezioni, è un fatto attestatoci dall'esperienza. Tra gli animali domestici, il cane e il cavallo ci manifestano una sì evidente e delicata sensi-

vità che siamo tentati a tribuir loro un principio d'intelligenza. Allorchè poi il dolore e il piacere eccita con forza straordinaria l'attività spontanea dell'animale, nascono le passioni più violente, come la *golosità*, la *ferocia*, lo *spavento*. Finalmente, allorchè gli affetti e le passioni degli animali derivano dall'istinto d'imitazione in conseguenza di affetti e passioni da altri animali manifestate, prendono il nome di affetti *simpatichi*.

309. Gli affetti e le passioni, come li abbiamo descritti, hanno per loro stimolo il piacere e il dolore corporeo; ma non si confondono con essi: esse non sono se non altrettanti *atti* dell'istinto sensuale, di cui è proprio, come vedremo, di tendere al piacevole e rifuggire dal molesto. Gli affetti poi e le passioni sono esse stesse piacevoli o dolorose all'animale; e quindi sono in pari tempo dei sentimenti prodotti dalla spontaneità dell'anima, e condizioni necessarie dei movimenti spontanei; giacchè l'animale non può muoversi e uscire alle varie sue operazioni, se non in conseguenza di affetti che sperimenta in sè stesso. Il movimento spontaneo poi influisce anch'esso alla sua volta sugli affetti e sulle passioni; in primo luogo esso dà loro quel compimento, quella perfezione a cui tendono; e poi produce egli stesso de' nuovi stimoli acconci o a prolungare gli affetti già sviluppati o a svilupparne dei nuovi.

## CAPO TERZO.

### Sensività spirituale.

#### ARTICOLO PRIMO.

##### NATURA DELLA SENSIVITÀ SPIRITUALE.

310. L'anima umana è dotata essenzialmente non solo di un sentimento animale, ma anche d'intelletto e ragione. L'atto con cui ella intende e ragiona è essenzialmente diverso dall'atto con cui aderisce al corpo e lo sente. Ma — ogni atto dell'anima è da essa sentito —. Dunque l'anima umana deve necessariamente sentire l'atto con cui intende e ragiona. Questo atto essendo sciolto da ogni rapporto colla materia e col corpo, è di natura spirituale.

341. L'anima umana dunque è dotata di un'altra sensitività, che noi, per distinguerla dalla corporea, chiameremo *sensività spirituale*; o *intellettiva*, in quanto sorge nell'anima per un atto d'intelligenza; o *ideologica*, in quanto per essa l'anima sente sè stessa nell'*idea*.

342. Ho detto che l'anima sente sè stessa nell'*idea*, e non già che sente l'*idea*; l'*idea* è intelligibile, e non sensibile. Ma da ciò che l'anima intuisce l'*idea* sorge nell'anima il sentimento di questa intuizione, e così ella sente sè intuente. L'*idea* è bensì un termine, ma è termine soltanto dell'*intuizione*, non del sentimento dell'anima; perciò l'*idea* non può essere il termine proprio della sensitività ideologica, mentre la sua proprietà è quella di essere intuita, non già quella di essere sentita. L'*idea* non è mero termine, ma termine obiettivo. E perciò l'anima, se bene sia essenzialmente subietto, nella sensitività intellettiva sente sè obiettivamente, cioè si sente nel termine obiettivo, sente sè principio intelligente.

343. Come dall'atto primo con cui l'anima aderisce al corpo e lo avvia, sorge il *sentimento fondamentale animale*; così del pari dall'atto primo dell'intendere, dalla intuizione immanente e continua dell'essere ideale nasce il *sentimento fondamentale spirituale*, che, unito ontologicamente con quel primo, costituisce un sol *sentimento misto*, di cui non è fornito che l'uomo.

344. Ogni atto poi dell'intelletto e della ragione dà luogo a un novo atto del sentimento primo intellettivo. Di qui nascono i *sentimenti spirituali*, altri dei quali sono meramente *obiettivi*, come quelli che nascono dalla mera intuizione delle idee, altri sono anche *subiettivi*, avendo origine dagli atti della facoltà percipiente o affermante, o trovandosi congiunti con dei sentimenti animali.

## ARTICOLO SECONDO.

### DELLE VARIE SPECIE DEL SENTIMENTO SPIRITUALE.

345. Ogni atto intellettivo, ogni operazione dell'anima nella quale entri l'intelletto o la ragione, produce un sentimento nel subietto intelligente e razionale. Ci sono dunque tante maniere di sentire spirituale, quante sono le specie degli atti razionali che l'anima può fare; come

ci sono anche dei *sentimenti misti* nascenti dagli atti razionali e sensitivi insieme associati.

316. Volendo però classificare i sentimenti secondo l'intrinseca loro natura o secondo la diversa causa che li produce, possiamo distinguerli in *sentimenti passivi* e *sentimenti attivi*. I passivi sono atti dello spirito prodotti dalle facoltà passive del conoscere. Gli attivi sono affezioni eccitate dal piacere o dal dolore che accompagna gli atti dello spirito; essi hanno la loro causa nelle facoltà attive dello spirito. Qui ci limitiamo a parlare dei primi; diremo dei secondi nei paragrafi susseguenti.

### § 1.º

#### *Sentimenti spirituali passivi.*

317. I sentimenti *spirituali* passivi si distinguono in più classi, secondo la diversità dell'obietto che li suscita.

318. 1.º Ci sono i *sentimenti intellettuali*, nascenti dalla semplice intuizione delle idee. L'atto stesso dell'intuire è sensibile allo spirito che lo produce. Siccome poi l'obietto della mente, quantunque semplicemente ideale, è sempre di cosa o lieta o trista, così l'anima umana può provare dei sentimenti intellettuali piacevoli e dolorosi anche per la semplice contemplazione delle verità pure. E quanto più lo spirito si intrinseca nell'indagine e nella meditazione della verità, tanto più si affeziona alla medesima, e ne ritrae un diletto squisito ineffabile.

319. 2.º Ci sono i *sentimenti razionali*, che possiamo suddividere in *logici* e *percettivi*. Il *sentimento logico* nasce dal veduto rapporto tra le idee, tra i principii e le conseguenze. Esso dunque accompagna ogni operazione razionale. Il *sentimento razionale percettivo* nasce da ogni percezione intellettuale, da ogni giudizio accompagnato dalla persuasione di un ente reale. Il nostro spirito si compiace dell'essere, si allietta ogni qualvolta percepisce un'entità qualunque, perchè l'obietto dell'intendimento è l'essere, e quando una facoltà afferra il proprio obietto, allora lo spirito si trova bene. Dunque ogni percezione intellettuale produce un sentimento; e questo sentimento è di sua natura gradevole. I *sentimenti estetici* sono di questa classe, cioè sono sentimenti percettivi.

320. 3.<sup>o</sup> Ci sono i *sentimenti morali*, nascenti dai giudizi intorno al giusto e all'onesto. Le idee stesse di giustizia di onestà di virtù, insomma di bontà morale risvegliano un cotal senso della moralità, il qual senso è anche un impulso allo spirito che lo spinge sulle vie della giustizia e lo ritrae da quelle della immoralità, quando non sia combattuto e sopraffatto da impulsi contrari che la libera volontà asseconi. Ogni abito vizioso diminuisce tanto o poco la forza del sentimento morale.

321. 4.<sup>o</sup> Ci sono i *sentimenti religiosi* nascenti dagli atti e giudizi che riguardano la divinità. Questi vengono a identificarsi coi sentimenti morali, allorchè l'idea della moralità è portata all'ultima sua perfezione.

## § 2.

### *Sentimenti spirituali attivi.*

#### *Delle varie specie di affetti spirituali.*

322. Se i sentimenti passivi sono piacevoli, l'anima vi si affeziona, e si affeziona altresì agli enti d'onde quei sentimenti le provengono. Ecco nova scaturigine di sentimenti, cioè dei sentimenti attivi spirituali.

323. Allorchè questi sentimenti attivi sono normali o sia secondo natura, si chiamano *affetti*; se trasmodano nella veemenza, in guisa di turbar la ragione e sconvolgere l'ordine voluto dalle cose, sostituendo i *mezzi* a ciò che deve tenersi per *fine*, si chiamano *passioni*.

324. Ogni soggetto sensitivo tende al bene e rifugge dal male; c'è dunque una doppia tendenza degli affetti, una espansione dell'animo verso gli oggetti gradevoli, abborrimento dagli oggetti sgradevoli e nocivi. Gli antichi distinguevano l'appetito *concupiscibile* dall'*irascibile*: il concupiscibile tende al bene e rifugge dal male; l'irascibile tende al facile e aborrisce dal difficile.

325. Gli affetti dell'appetito concupiscibile sono: l'amore e l'odio, il desiderio e l'avversione, il gaudio e la tristezza.

326. L'*amore* è l'affetto, con cui l'anima tende alla piena e perfetta unione con qualche oggetto conosciuto come buono. In questo affetto si distinguono due gradi: se la tendenza è di quelle che vengono eccitate dalla semplice percezione dell'oggetto, senza l'intervento di

alcun giudizio della riflessione, allora ritiene l'appellazione di *amore*; se è preceduta da una scelta, fatta dietro un giudizio apprezzativo, chiamasi *dilezione*. Si amano tutti gli uomini; si ha dilezione pei parenti, per gli amici: anche l'amore dei nemici è una vera dilezione, perchè dipende da un giudizio, con cui si stimano degni del nostro amore per altri titoli che vincono sulla bilancia i loro demeriti. Per questo rispetto l'amore ha più del passivo che dell'attivo; la dilezione è più attiva, perchè dipende da un giudizio riflesso.

L'amore si distingue anche dalla *carità*; questo è un affetto più nobile, più forte, risvegliato dal giudizio apprezzativo della cosa amata, quando si stima di gran pregio. La carità è la divisa del cristiano, perchè il solo cristianesimo ha potuto insegnare e comandare un affetto, che non è dato dalla natura, ma consiste in una virtù celeste e suscitata nei cuori dalla grazia; virtù che non deve confondersi colla *filantropia*, che è un amore insegnato dalla natura, esteso a tutti gli uomini sì, ma intento solo a procacciare loro dei beni transitorii. La carità è un amore più nobile; è un vincolo più stretto; è un affetto universale; essa considera gli uomini come fratelli, e Dio come il padre commune; la terra come un esilio, il cielo come la patria. La carità fa tutto quello che fa la filantropia, ma le va innanzi, perchè tutto fa per un fine più alto, che è Dio.

L'amore, tendendo al possesso dell'oggetto amato, non può esser pieno e costante se non quando tenda verso gli esseri intelligenti, e sia ricompensato di pari amore. Chi ama l'essere assoluto, l'essere senza alcuna restrizione, è anche riamato dall'essere e gode un sentimento di felicità. Perciò l'amore è santo, e non può essere che oggettivo; l'amore delle cose corporee e sensibili, considerate come l'oggetto ultimo delle nostre tendenze, ci rende infelici, perchè non è vero amore, e non può essere ricompensato ma punito.

L'*odio* è l'affetto dell'animo che aborrisce dal male. Se dunque l'amore tende al possesso dell'oggetto, l'odio ne distacca. E come non si può amare che il bene, così non si può odiare che il male, o ciò che si giudica male. Che se non c'è che l'essere assoluto e oggettivo che meriti l'amore, per la stessa ragione non merita odio se

non ciò che tende a violare, a scemare, a offendere l'essere e le sue perfezioni.

Chi ama il bene, odia necessariamente il male; e chi fugge dal male, tende verso il bene. L'odio e l'amore pertanto sono due affetti che si chiamano l'un l'altro.

327. Allorchè il bene, al quale si tende, è lontano, nasce il *desiderio*; il cui contrario è l'*avversione*, che è la tendenza a impedire la realizzazione di un male.

Come il desiderio non nasce che dall'amore, di cui non è che un modo; così l'avversione si genera dall'odio. Ministro dell'amore è il desiderio, e dell'odio è l'avversione; e questa e quello punge l'animo finchè o non sia conseguito l'oggetto, o non sia tolto il pericolo del male. Finchè il bene non è ottenuto, l'anima lo vagheggia; se vien ritardato, se ne risente, lo ingrandisce coll'immaginazione.

328. Conseguito che abbia l'anima il bene sospirato, prova un novo affetto, che nasce appunto dal godimento del ben presente, con pieno riposo e soddisfazione; questo affetto si chiama *gaudio*.

Si danno però in questo affetto alcune differenze, se non di specie, almen di grado e di qualità accidentali: il gaudio è più tosto interno; se si manifesta al di fuori, si chiama *allegrezza*; e il *giubilo*, o l'*esultanza*, o la *gioia* è il sommo dell'allegrezza. Noi siam portati a manifestare colle parole col canto col riso e co' plausi quel gaudio, che nasce dal conseguimento di un bene da lungo aspettato o straordinario, o dalla cessazione di un gran male o di un gran pericolo.

L'opposto del gaudio è la *tristezza*, in cui l'anima si accuora, si cruccia del male presente, tendendo con ogni sua forza a propulsarlo.

Come i beni, che per lo più si bramano dagli uomini, sono fugaci; così l'ebrezza della gioia è d'un momento; l'amore invece del bene assoluto, producendo la persuasione d'essere riamati da lui e di possederlo, benchè non disvelatamente, lascia nel cuore un riposo, una pace durevole. Anche la tristezza d'ordinario non dura a lungo, perchè nei mali finiti l'anima ha delle risorse; ma se queste nascono da una persuasione meramente naturale, o rendono il cuore infingardo, o gli cercano distrazioni; se si attingono dalla religione, lo rendono rassegnato ed ilare.



329. Veniamo agli affetti dell'appetito irascibile: questi sono, il coraggio, il timore, la speranza, la disperazione e la collera.

330. Il *coraggio* è un affetto nascente dal vivo sentimento delle proprie forze, colle quali si confida di vincere e superare gli ostacoli che si oppongono al conseguimento di un bene. Di qui il disprezzo de' pericoli, che non può darsi, se non quando essi si riconoscono come non maggiori delle proprie forze.

Bisogna però distinguere il coraggio istintivo dal riflesso: quello è più tosto un sentimento animale che spirituale, e perciò è proprio anche dei bruti; laddove il vero coraggio si risveglia dal sentimento della propria dignità, della propria gloria e conservazione; esso non è cieco e impetuoso, ma suppone la forza d'animo che non si lascia nè sorprendere nè abbattere, e la presenza di spirito che dà la capacità di discernere in mezzo ai pericoli i mezzi più opportuni per superarli.

Se l'impresa si presenta come arrischiata e di esito troppo incerto, il coraggio diventa *ardimento*; se poi si conosce per estremamente difficile, e pur si vuole affrontare, degenera in *temerità*. Questa può uscire trionfatrice dai pericoli, ma il vanto è della sorte; l'ardimento invece è lodevole, allorchè trattasi di causa importante.

La mancanza di coraggio è *timore*, affetto con cui rifuggiamo da un male che non possiamo evitar di legghieri. Il timore ha diversi gradi ed effetti; se nasce dubio sulla possibilità di superare gli ostacoli che si frappongono al bene bramato, si entra in *inquietudine*; se il dubio si aggrava e i pericoli si accrescono, insorgono *sollecitudini*; quando il male incalza più da vicino, si desta la *paura*; se la paura genera turbamento o ribrezzo, subentra il *terrore*; e se il terrore è tale che l'animo ne smarrisca, è *spavento*; il terrore e lo spavento sono moti violenti e subitanei, prodotti da un pericolo di un male inopinato; gli altri gradi del timore meno energici sono più effetto di riflessione.

331. La *speranza* è una lieta aspettazione di un bene probabile o sia che pensiamo di poter conseguire, quantunque non senza difficoltà. Crescono gli argomenti della speranza? nasce allora la *fiducia*. La speranza non esclude affatto i palpiti del timore; la fiducia è una speranza serena e tranquilla.

Se ci svanisce ogni argomento di speranza, e crediamo impossibile il conseguimento di un bene, cadiamo nella *disperazione*; a cui ci conduce talvolta la *pusillanimità*, che è un timore irragionevole di perdere o di non poter acquistare un bene bramato, o vero di non poter evitare un male temuto.

332. La *collera* finalmente è un subitaneo commovimento dell'animo, col quale insorgiamo contro l'autore di un male presente o minacciato, vero o supposto.

La collera ha molti gradi, molte differenze. Se nasce dal dispiacere concepito per la prepotenza di un inferiore, è *indegnazione*. Questa non deve confondersi con lo *sdegno*, il quale è una collera mista d'ira e disprezzo. Il *risentimento* è un' indisposizione dell' animo contro l'autore vero o supposto di un'ingiuria, e che cerca l'occasione di erompere con atti o parole. L'*ira* è una collera più viva e avida di vendetta. La *stizza* è meno ardente dell'ira, e suscitata da cause piccole e meschine: è poco più che l'*impazienza*. La *rabbia* è un'ira irragionevole, e fremente entro sè stessa; che se disfogasi al di fuori infuriando, passa in *furore*. Questi affetti non durano lungamente; ma quanto sono più veementi, tanto sono più brevi. Se la collera è compressa e si mantiene viva lungamente, chiamasi *rancore*.

333. Lungo sarebbe il distinguere ad uno ad uno tutti gli affetti, dei quali è suscettibile la nostra sensibilità spirituale. Il pudore, per esempio, la vergogna, l'invidia, l'emulazione, non sono altro che varie combinazioni degli affetti già enumerati. Che è infatti la *vergogna*, se non la tristezza o il timore di essere esposti all'odio o al disprezzo altrui per qualche fallo o difetto, o un desiderio di giustificarci? Che è il *pudore*, se non la vergogna che si manifesta nel rossore e in tutta l'aria del volto? Che è l'*invidia*, se non una tristezza del bene altrui; o un timore che, possedendolo altri, noi ne andiam privi; o finalmente una disperazione di acquistare il bene da altri posseduto? Che è l'*emulazione*, se non l'affetto che nasce in cuore all'uom generoso al vedere altri fare magnanime azioni, colla tendenza a imitarle e a vincerle?

334. Lo stesso dicasi degli affetti nascenti dalla contemplazione del bello e del sublime, quali sono la *ma-*

*raviglia*, lo *stupore*, l'*entusiasmo* ed altri. Questi affetti però non sono semplici ma complessi, un accordo di molti; chè vi entra il piacere di vedere una cosa nova e inusitata, il desiderio di scoprirne le cause e le conseguenze, il timore talvolta che sotto la novità e grandezza dell'oggetto non si celi qualche pericolo, e l'inquietudine prodotta dalla difficoltà di spiegare la cosa.

335. Qualunque poi sia la varietà di tutti questi affetti, ove bene se ne consideri la natura, si vede che tutti si riducono all'amore, di cui non sono che rampolli diversi. Cos'è infatti l'odio del male, se non l'amore del bene? Non per altro si ha avversione al dolore al difetto alla privazione, se non perchè queste cose ci privano di qualche bene a cui incliniamo. Cos'è il *desiderio*, se non l'amore di un bene che ci manca? cos'è la *gioia*, se non l'amor del bene che si gode?

336. Noi spesso partecipiamo anche agli affetti degli altri uomini; di qui nascono gli affetti *simpatici*.

337. La *simpatia* è una partecipazione degli affetti altrui, così piacevoli che dolorosi; a cui si oppone l'*antipatia* o quella disposizione dell'animo, per la quale noi concepiamo degli affetti contrari a quelli che si manifestano in altri. Alla vista o all'immagine dell'altrui stato felice o infelice, noi proviamo in cuore un sentimento di piacere nel primo caso, e di dolore nel secondo: ecco la simpatia. Ma tante volte a noi dispiace il carattere altrui, l'altrui modo di pensare e di operare: vedendo o immaginando quella persona e quegli atti ne proviamo spiacere; ecco l'*antipatia*, la quale se tante volte è istintiva, altre volte è riflessa; nell'un caso e nell'altro manifesta in noi un difetto, una debolezza, e ci espone a gran pericolo di essere sgarbati ed ingiusti; quindi è fonte di dissapori e di guai.

338. Gli affetti simpatici sono principalmente la pietà o compassione, la misericordia, la clemenza; e il loro opposto è la durezza e insensibilità di cuore. La *pietà* o *compassione* è un affetto doloroso eccitato in noi dalla vista o dall'immagine delle pene altrui, con una tendenza a recare aiuto. La *misericordia* e la *clemenza* sono due diverse specie della compassione; l'una e l'altra hanno per causa un altrui patimento e tendono a sollevarlo; ma differiscono tra loro pel rapporto del soggetto e

dell' oggetto. La misericordia presa in generale è una emozione destata dalla miseria altrui; nel che è più tosto un carattere della compassione: ma presa in senso stretto è un'emozione che ha per effetto di rinunciare a un diritto, di rimettere del rigore della giustizia, di fare insomma una grazia. La clemenza fa ancora di più: essa dimentica un'ingiuria che poteva vendicare.

339. L'antipatia all'incontro genera prima di tutto la *gelosia*, che, come dice il Bautain, è la primogenita dell'*egoismo*. L'egoismo è un amore sregolato di sè, che vorrebbe assorbir tutto, e godere di tutto il bene esclusivamente: esso crea la gelosia, la quale è un timore affannoso che altri goda o ci rapisca parte del bene da noi posseduto o bramato. L'*invidia*, la *noncuranza*, il *rancore*, il *disprezzo*, l'*irenia*, il *sarcasmo* sono i suoi ministri. Finalmente la *misanthropia* è un'antipatia universale e spinta all'ultimo eccesso, consistente in un'avversione alla società degli uomini in generale, che porta a fuggirli o per disprezzo o per diffidenza o per timore: essa vede tutto in nero non vede che la parte difettosa degli uomini, esagerandola colla fantasia. Questo affetto abituale nasce da condizioni o fisiche o morali.

### § 3.

#### *Delle varie specie di passioni spirituali.*

340. Le passioni spirituali sono affetti disordinati, spinti al grado di perturbare la ragione e tiranneggiare la volontà. Gli affetti ponno essere buoni, o solo per eccesso cattivi; le passioni sono sempre contrarie alla retta ragione. Si può dunque stabilire di esse la divisione stessa degli affetti. Guardando però alla qualità degli oggetti che le passioni appetiscono, le riduciamo a tre classi principali, che sono 1.<sup>o</sup> le passioni della *sensualità*, nascenti dall'istinto animale; 2.<sup>o</sup> le passioni dell'*avarizia*, 3.<sup>o</sup> quelle dell'*ambizione*, che han per oggetto i beni di opinione, cioè la gloria la potenza gli onori.

341. La *sensualità* ha per oggetti i piaceri dei sensi, dal cui frequente e ripetuto uso e desiderio questa passione si rende così forte e impetuosa da oscurare la ragione e render l'uomo simile agli animali irragionevoli.

L'uomo fatto schiavo di questa passione non gusta più i casti piaceri dello spirito; e rare volte avviene, ch'egli non sia dominato anche dalle altre passioni.

La sensualità ha tante specie, quanti sono gli oggetti dell'appetito sensitivo; quindi la voluttà, la ghiottoneria, l'ubriachezza, la mollezza e delicatezza di vita, l'amore eccessivo dei divertimenti e simili.

342. L'*avarizia* è un appetito immoderato dei beni di fortuna: però non si deve confondere l'avarizia coll'*economia*; questa è l'arte di ben accordare l'uso delle ricchezze colle entrate e coi bisogni; l'avarizia invece agogna all'ammassare o per fomento di altre passioni, o per l'abominevole e stupido amor dell'oro e della roba. Perciò l'avarizia è l'amore della proprietà spinto all'eccesso, convertito in avidità, amore di lucro, la forma più ributtante dell'egoismo.

All'avarizia son compagni indivisibili il timore della indigenza, le sollecitudini dell'ammassare, la paura del perdere. Essa snatura l'uomo, non solamente con lo spegnere in lui ogni sentimento di compassione, ogni affezione naturale e sociale, ma rendendolo duro severo crudele contro sè medesimo. Questa passione è insaziabile, cresce cogli anni, e giunge al colmo nell'età senile.

343. Tutti portiamo con noi una tendenza naturale a stimare noi medesimi, un sentimento della nostra dignità e un desiderio di grandezza. Questa ingenita tendenza nasce dalla stessa natura intelligente, fatta per unirsi al fonte di tutta la grandezza e al sole della vera gloria, che è Dio. Perciò essa non vuol essere combattuta e soffocata; chè l'uomo allora cadrebbe in fondo dell'avvilimento; ma si deve darle il vero suo oggetto, che è Dio. Quando all'incontro l'uomo tende a inalzarsi da sè medesimo e in sè medesimo, indipendentemente da Dio, allora questo nobile istinto degenera in passione, e diventa *orgoglio*, il quale genera una famiglia numerosa di altre passioni, diverse secondo i diversi oggetti e le diverse maniere di manifestarsi. Se l'orgoglio nasce da un'immoderata brama di stima e di gloria che si sforza con frivoli mezzi di attirare l'altrui attenzione e stima, è *vanità*; se vanta il sapere e ne fa mostra fuor di proposito, è *pedanteria*; se aspira agli onori e al potere, è *ambizione*.

L'orgoglio finalmente, se ci porta a una stima ec-

cessiva di noi stessi e ad inalzarci su gli altri, prende diverse forme che sono la superbia, l'alterigia, l'arroganza, la fatuità, la supponenza, la presunzione.

La *superbia* è la passione, per la quale alcuno si tiene e si vanta da più degli altri; l'*alterigia* è superbia accompagnata da disprezzo degli altri, compiacendosi di vederli al di sotto e quasi non degnandoli d'uno sguardo. Che se alcuno si arroga da sé la superiorità, e pretende dagli altri omaggi e approvazione, è *arrogante*. La *supponenza* è il sentimento di colui che non crede aver bisogno di veruno, e stima poter bastare a sé: portata all'ultimo punto è *fatuità*, una stolta e insensata compiacenza di sé. Tutte queste forme dell'orgoglio sono accompagnate dalla *presunzione*, la quale induce a credere che tutto si possa ciò che si vuole.

## PARTE TERZA.

### FACOLTA' ATTIVE DEL SENSO.

344. Al *sensò*, potenza passiva, corrisponde l'*istinto*, potenza attiva. Anzi l'istinto non è tantq una potenza, quanto una funzione del senso stesso, e propriamente la parte attiva di esso.

345. La parte attiva del senso non è che la tendenza dell'anima verso le sensazioni e i sentimenti aggradevoli, e l'avversione dalle sgradevoli. Queste due tendenze che in fondo sono una sola, quella di appetire lo stato piacevole del senso corporeo e i beni subiettivi dello spirito, danno origine a dei *sentimenti attivi*, cioè agli affetti e alle passioni animali e spirituali che abbiamo descritte, e sono il principio di quelle operazioni, con cui l'anima tende a conseguire l'oggetto appetito.

346. Come il sentimento, così anche l'istinto è di due specie, *animale* e *spirituale*. Vediamo la natura d'entrambi.

### CAPO PRIMO.

#### Dell'istinto animale.

347. L'attività colla quale il principio sensitivo tende a conservare e sviluppare la vita, appetendo il piacere e fuggendo il dolore corporeo, si chiama *istinto animale*. Questa attività, se bene unica, ha diversi atti.

348. Data una sensazione, se è gradevole, l'animale l'appetisce, cerca di fermarsi in essa più che può, e di risuscitarla se cessata. Ecco un atto proprio dell'istinto animale.

S'ingannerebbe però chi pensasse che l'istinto non opera se non dietro le particolari sensazioni. Noi abbiamo veduto che a produrre il sentimento corporeo fondamentale cooperano alla lor volta e l'anima e il corpo; abbi-  
am veduto altresì che il principio *senziente*, quantunque in rispetto al *sensifero* sia passivo, non è però del tutto inerte; che anzi non potrebbe essere passivo ricevendo il sentimento, se non vi cooperasse colla propria attività. Esiste dunque un atto dell'istinto animale anche prima delle sensazioni particolari.

349. E così due sono gli atti dell'istinto animale. L'uno primigenio universale uniforme, con cui il principio senziente tende alla vita e concorre alla produzione del sentimento fondamentale; l'altro acquisito mutabile particolare, che si spiega e si svolge in tante operazioni. Quello è posto dalla natura, come il senso fondamentale; questo è suscitato dagli agenti che mutano lo stato del corpo. Chiameremo *istinto vitale* quel primo, *istinto sensuale* questo secondo; perchè quello concorre a produrre la vita stessa dell'animale, che consiste nell'incessante produzione del sentimento; laddove questo per esser messo in azione ha bisogno delle sensazioni.

350. Non si creda che questi due atti dell'istinto procedano da una doppia attività dell'anima. Anche l'istinto sensuale, che vien tratto alla sua operazione dal piacere o dal dolore, dipende da quella prima attività della quale l'anima non è mai senza e che mai non riposa; giacchè l'anima in tanto appetisce le sensazioni o ne rifugge, in quanto ha una continua tendenza verso il sentimento corporeo primitivo.

## ARTICOLO PRIMO.

### DELL'ISTINTO VITALE.

351. Abbi-  
am dato il nome d' *istinto vitale* a quell'attività con cui il principio senziente coopera alla produzione del sentimento. Vediamo da prima quando quest'attività incominci a operare, e così ne sarà provata l'esistenza; ne vedremo poi gli effetti, e così ci si renderà chiara la sua natura e il suo modo di operare,

352. Il sentimento non è cosa propria del corpo, ma dell'anima; un corpo morto non solamente non sente, ma non è atto per sè a produrre alcun sentimento. È dunque necessario ammettere che l'atto onde il corpo riceve la vita e opera poi alla sua volta sull'anima, sia posto dall'anima stessa. Così è dimostrata come indubitabile l'esistenza di un'attività primigenia nell'anima, colla quale concorre a produrre il sentimento. Dunque l'attività dell'anima deve precedere il sentimento, e però non può consistere in altro che nell'atto dell'*animazione*. Ma il sentimento stesso non può esistere, se il corpo ancora già non vi cooperi: perchè, se bene sia necessaria l'azione vivificatrice dell'anima, affinchè il corpo sia materia idonea del sentimento, il corpo però per parte sua dall'istante che è animato, è già materia di quello, è sentito. Dunque l'azion dell'anima precede bensì di *natura*, ma non di *tempo*, il sentimento e la vita; per cui l'anima all'istante medesimo in cui vivifica il corpo, e coll'atto stesso col quale lo vivifica, comunica a lui una proprietà che prima non aveva, quella di operare sull'anima. Questa priorità di natura, ma non di tempo, si può rischiarare con un fatto analogo. Se con un dito io tocco un corpo, si sveglia nel mio dito una sensazione alla quale concorre l'azion mia del toccare e quella del corpo che resta toccato: quella precede questa; ma la sensazione non ha luogo *dopo* il toccamento del corpo, bensì all'*atto* stesso che vien toccato. Tuttavia la mia attività si è mossa per la prima a toccare il corpo, e non già il corpo è venuto egli stesso a toccarmi pel primo.

La prima azione dunque è del principio senziente, che ha per scopo di condurre il corpo a quell'attuazione, nella quale costituito, egli opera poi sull'anima stessa, ciò che forma l'animazione; e quest'attività, questo primigenio e continuo conato di animare il corpo e di produrre la vita, è appunto l'istinto vitale. La seconda azione poi è quella del corpo animato, e quest'azione ha per scopo di produrre nell'anima il sentimento.

353. Se alcuno cercasse qui qual sia l'origine di questa primigenia attività dell'anima, non si potrebbe rispondere se non ch'essa consiste nella realtà stessa dell'anima, la quale non suppone altra attività davanti a sè che l'atto creatore di Dio.



**354.** Qual è ora il modo di agire dell'istinto vitale? L'anima per questo istinto tende incessantemente alla perfetta animazione di tutto il corpo. Dal che segue 1.<sup>o</sup> che quest'azione è immanente nell'anima, e perciò essenziale alla sua stessa esistenza: 2.<sup>o</sup> che ha per termine l'esteso continuo; mentre essendo natura del sentimento quella di diffondersi in un continuo, tale pure esser deve l'azione di questo istinto, che è il generatore di quello: 3.<sup>o</sup> che l'azione dell'anima si diffonde per tutto l'esteso con un atto non successivo ma simultaneo; la quale simultaneità fa sì che in tutte e ciascheduna delle parti del corpo si producano i fenomeni del sentimento tanto subiettivi che estrasubiettivi, e che tutto il corpo riceva la vita in un istante.

**355.** Due poi sono gli effetti dell'istinto vitale; l'uno subiettivo, e l'altro estrasubiettivo.

Il primo effetto è il sentimento: e quantunque non tutte le parti del corpo siano sensitive, su tutte però l'anima esercita la sua attività; cosicchè la stessa circolazione del sangue, il moto intestinale, la secrezione delle parti e molte altre funzioni ne dipendono: e per tal modo l'istinto vitale veglia costantemente alla conservazione della vita, tendendo a mantener in essere tutti quei fenomeni che l'accompagnano.

Il secondo effetto sono i fenomeni estrasubiettivi, consistenti in tutte quelle modificazioni che un corpo animato presenta all'osservazione a differenza di un cadavere; quali sono il colore incarnato, il tono sostenuto delle fibre, il calor naturale e la traspirazione insensibile, il movimento, ed altri.

**356.** Perchè però queste due sorta di fenomeni abbiano luogo regolarmente, si richiedono delle acconcie disposizioni organiche anche nel corpo. Dal che deriva che, se il corpo è ben disposto e organato, riceve in tutta la sua estensione l'azione dell'anima, e l'animale gode perfetta sanità. Se il corpo è più o meno inetto a ricevere quell'azione, c'è allora nell'animale lo stato di malattia; a cui succede anche la morte, se il corpo si rende del tutto inetto alle funzioni dell'anima.

**357.** In questa forza o attività, che genera il sentimento e conserva l'animale, si fondano le forze medicatrici della natura; appunto perchè quest'attività del-

l'anima non ha altro scopo che di produrre il sentimento, e così dar la vita al corpo e però la perfetta salute, che è la perfetta vita dell'animale.

## ARTICOLO SECONDO.

### DELL'ISTINTO SENSUALE.

358. L'istinto sensuale incomincia tostochè l'anima ha ricevuto delle sensazioni. Questo stato in cui le sensazioni acquisite si fanno sentire all'animale, non è a lui connaturale, come quello del sentimento primitivo e innato; e però quell'attività stessa che produce il sentimento fondamentale, è tratta o a seguire e sforzarsi di prolungare queste sensazioni acquisite, se aggradevoli; o a repellerle e a ritirarsi in sè stessa, se disaggradevoli.

359. È dunque un fatto comprovato dall'esperienza, che le sensazioni destano un'attività nell'animale. Siccome poi questa attività non tende ad altro che a procacciare nuovi sentimenti e finisce tutta nel sentire; così non ne facciamo un'attività diversa da quella che produce il primo sentimento, ma la consideriamo come una continuazione di essa, distinguendola però per maggior chiarezza col nome d'istinto *sensuale*; il qual nome le conviene di più, perchè mentre la prima tende a produrre la vita e a conservarla, questa appetisce le gradevoli *sensazioni* che la perfezionano.

360. Propria dell'istinto, così vitale che sensuale, è la *spontaneità*; anzi ne è la stessa essenza. Si dice *spontaneo* tutto ciò che procede unicamente dalla forza o attività naturale dell'anima, se bene per esistere abbia bisogno anche di una causa o interna o esterna che ne determini lo svolgimento. Quindi è che, se bene l'animale non possa operare coll'istinto sensuale, se non preceda qualche sensazione che lo tragga dallo stato d'inerzia; nondimeno l'azione stessa dell'istinto procede dall'anima e non da cosa estranea alla sua attività; è l'anima che opera, e opera spontaneamente, sia che assecondi la piacevole sensazione, sia che si ritragga dalla spiacevole: e quantunque non possa sottrarsi a questa legge di appetire il gradevole e fuggire il molesto, non cessa tuttavia di operare spontaneamente, perchè è legge ontologica di tutti gli esseri attivi di tendere al bene e fuggire il male.

## CAPO SECONDO.

**Dell'istinto spirituale.**

361. Per quella stessa ragione che l'animale, dato un piacere o un dolore corporeo, esce fuori a un atto di inclinazione o di avversione; il subietto umano, dato un sentimento spirituale cagionato dalla cognizione di cosa a lui grata o ingrata, vi tende o ne rifugge naturalmente. Questo è l'*istinto spirituale* o vero *umano* o *razionale*, secondo l'aspetto sotto cui si considera. Questo istinto non è che la facoltà di appetire spontaneamente i beni propri della intelligenza.

362. I beni che appetisce l'istinto umano, sono beni propri dell'uomo in quanto egli è un essere intelligente, e non in quanto è un essere animale. E i beni propri dell'essere intelligente sono beni spirituali. Questi poi sono di due specie, secondo l'ordine delle cose che l'uomo conosce. L'uomo conosce da prima le cose che sono bene soltanto per lui; poi quelle che sono bene agli altri: l'istinto umano segue l'ordine medesimo; da prima non appetisce che i beni soggettivi; in seguito allorchè, l'uomo conosce che ci sono altri esseri intelligenti, ai quali egli deve portar rispetto e fare del bene, sente un'inclinazione *morale*, una tendenza a fare altrui bene. L'istinto umano dunque ha due specie di oggetti da appetire, e si può dividere in istinto *razionale* e *morale*, secondochè viene eccitato da un *sentimento intellettuale* o da un *sentimento morale*.

363. I bisogni dell'istinto meramente razionale si possono ridurre tutti quanti all'*inclinazione alla propria grandezza*; e questa poi assume tre forme speciali, che sono l'istinto alla *superiorità* o *preminenza*, l'istinto alla *potenza*, e l'istinto alla *gloria*; ai quali si associano gl'istinti dell'*amicizia*, della *società*, della *scienza*, di tutti insomma quei beni che l'uomo conosce mediante la riflessione, e che perciò si chiamano beni di *opinione*. L'istinto morale, che spunta assai più tardi, deriva dalla cognizione dell'ordine assoluto e obiettivo dell'essere, e si riduce all'inclinazione della *benevolenza*, della *giustizia* e *onestà*, la quale è semplicemente *mo-*

*rule*, se ha per obietto il bene dei simili, o anche *religiosa*, se termina in Dio.

364. L'istinto spirituale si distingue dall'istinto animale, di cui è assai più nobile e sollevato. L'istinto animale infatti tende unicamente alla soddisfazione del senso corporeo e materiale; l'umano appetisce, come si è detto, dei beni spirituali; e perciò quello è tutto dipendente dagli organi corporei, e si limita alla momentanea e circoscritta percezione dei beni relativi: l'umano non dipende dal corpo, ma dagli oggetti dell'intendimento, e non ha limiti; il fine dell'istinto animale non è che la conservazione e perfezione della vita sensitiva; quello dell'istinto umano è la perfezione dell'umana natura. E se bene egli prenda molte volte i materiali delle sue operazioni dalla stessa animalità, come sono le immagini sensibili e tutto ciò che è necessario a dar effetto alle sue tendenze; egli però ne prende la forma dalla sola ragione, la quale trasforma, amplifica e, per così dire, spiritualizza la materia somministrata dai sensi. Onde, mentre l'istinto animale opera del tutto ciecamente, lo spirituale non opera mai senza un lume di ragione e un giudizio della mente.

365. Si può dire tuttavia che anche l'istinto umano in certo senso sia cieco, quando si osservi attentamente il suo modo di operare, e si confronti con la volontà. Questa, come vedremo, emette dei veri decreti, opera per un fine; laddove l'istinto è sempre un'inclinazione naturale, a cui la volontà talvolta si oppone, talvolta obedisce. Cosicchè l'uomo non può impedire che nascano in lui i movimenti istintivi, ma può invece comprimerli, oppugnarli, impedirne l'azione.

366. L'istinto umano, siccome abbisogna dei materiali somministrati dai sensi; così esso tante volte eccita, aguzza, rinvigorisce l'istinto animale stesso, il quale poi viene alle prese con la volontà, e talvolta la vince.

## PARTE QUARTA.

## FACOLTÀ PASSIVE DELL' INTELLIGENZA.

## CAPO PRIMO.

**Dell' intelletto.**

367. Le facoltà passive primitive dell' umana intelligenza sono due, l'*intelletto* e la *ragione*. Come l'atto dell' intelletto precede quello della ragione, così noi cerchiamo prima la natura di quello, poi di questa.

L' intelletto si può considerare o come un elemento della natura umana stessa, o come una potenza del soggetto umano. L' intelletto elemento è l'*atto primo* di intuizione, atto perpetuo, immanente, essenziale alla natura di ente intellettuale, e che perciò costituisce un elemento essenziale dell' uomo. L' intelletto potenza poi è la facoltà che ha l' uomo di passare da quell'atto primo di intendere a degli *atti secondi*, a delle intuizioni accidentali d' idee specifiche o generiche.

368. La necessità di ammettere l' intelletto elemento è evidente a chiunque rifletta alla natura della specie umana. Suppongasì che l' uomo non abbia alcun atto primigenio essenziale d' intendere, nessuna necessaria e permanente intuizione che lo abiliti a intuire e pensare gli oggetti determinati; come potrebbe poi, date le sensazioni, formarsi le idee degli esseri sentiti? Converrebbe, nell' ipotesi, che dal nulla intendere passasse, per un prodigio eguale a quello di una nova creazione, a intendere e conoscere le cose senza averne prima la potenza. Ora nessuna potenza può operare prima che esista; convien dunque ammettere nell' uomo un primo atto d' intendenzialeere, esse continuo necessario, che lo renda idoneo a tutte quelle operazioni intellettive che lo vediamo esercitare. E per la stessa ragione che non potrebbero suscitarsi le sensazioni particolari, se già l' animale non possedesse un sentimento fondamentale; così parimenti l' uomo non potrebbe uscire a degli atti particolari d' intendere senza l' intelletto elemento.

369. Anzi dalle cose dette risulta, che l' intelletto come

potenza e come elemento non sono due intelletti, ma uno solo guardato sotto due diversi rispetti, cioè e come atto primo in sè stesso (intelletto-elemento) e come idoneo a produrre degli atti secondi analoghi al primo, benchè particolari (intelletto-potenza).

370. La differenza principale che passa tra il senso corporeo e l'intelletto consiste nella diversità del termine formale di queste due potenze. Mentre il termine del senso corporeo è reale e materiale e non è percepito dall'anima nella sua stessa sussistenza, ma solo nella passione propria dell'anima; il termine invece dell'intelletto è obiettivo, cioè intuito in sè stesso, e perciò essenzialmente immateriale, intelligibile, ideale. Le idee insomma sono il termine naturale e immediato dell'intelletto. Nessuna realtà è per sè il termine naturale di questa potenza. Solo con la percezione intellettuale l'anima percepisce i reali, contemplandoli nell'idea.

371. Ma quale è poi l'oggetto essenziale dell'intelletto come elemento? Lo abbiám veduto in Ideologia. Se l'essenza dell'essere è il mezzo del conoscere, la forma stessa della nostra intelligenza, essa è dunque l'oggetto essenziale del nostro intelletto.

L'essenza dell'essere però non è appresa per natura se non sotto la forma di essere ideale. L'essere sotto tutte tre le sue forme non è noto per natura se non a sè stesso, cioè a Dio. Perciò l'oggetto essenziale del nostro intelletto non è che l'idea dell'essere.

372. Possiamo dunque definire l'intelletto in generale per la — potenza dell'essere come essere, o dell'essenza dell'essere. —; e l'intelletto umano per la — potenza d'intuire le idee —. L'atto poi essenziale dell'intelletto umano è l'intuizione perenne dell'essere ideale.

## CAPO SECONDO.

### **Della potenza risultante dalla ragione.**

373. Come l'intelletto è la potenza che intuisce l'essere ideale; così la ragione è la potenza che percepisce i reali, e riflettendo poscia su di essi e sulle loro idee ne trae nuove cognizioni.

La percezione intellettuale poi consistendo in un giudizio, e il dedurre cognizioni da cognizioni essendo ciò che comunemente si chiama raziocinio; possiamo definire in generale la ragione per la — facoltà di giudicare e ragionare —. E poichè il giudizio e il raziocinio consistono in un'applicazione delle idee sia alle cose reali, sia alle idee fra loro; così la ragione è propriamente la facoltà di applicare le idee agli esseri reali o ideali.

374. La sua prima funzione è quella di percepire le realtà, tra le quali il sentimento fondamentale animale è percepito dal principio razionale con un atto primigenio e immanente. E siccome questa percezione consegue alle due potenze, senso e intelletto, il primo de' quali somministra la realtà, e il secondo fornisce il mezzo generale della conoscenza; ecco perchè la ragione si chiami *potenza risultante*. Essa risulta nell'anima qual conseguenza del sentito e dell'inteso, mentre l'anima, principio commune del senso e dell'intelletto, riunisce il sentito e l'inteso per mezzo d'*unione percettiva*, percependo il reale (senso o suo termine) nell'ideale (idea dell'essere) come nella sua essenza.

375. La ragione ha anch'essa, come il senso e l'intelletto, un suo *atto primo*, che è la percezione intellettuale del sentimento fondamentale animale, come già si è veduto. Perciò, quantunque ella sia potenza risultante, è però essenziale alla specie umana, essendo il suo atto primo e l'anello di unione fra l'anima intellettuale o il corpo; e così l'uomo si chiama a buon diritto un *soggetto razionale*.

376. Vediamo ora le diverse funzioni della ragione. E prima di tutto, essa è la facoltà formatrice delle cognizioni. Applicando alle sensazioni l'idea dell'essere, essa viene ad affermare e quindi a conoscere le cose reali e sussistenti. L'intelletto solo non potrebbe percepire i reali, ma resterebbe perpetuamente nell'ordine delle idee contemplandole senza farne verun uso.

377. La ragione inoltre, essendo quella che applica i concetti universali dell'intelletto agli enti particolari, è principio di determinazione dei concetti; cosicchè fornisce l'intelletto-potenza di tante idee determinate. Prima che noi conoscessimo alcun uomo, l'intelletto non

aveva che il concetto universale dell' *essere*. Ma venuta l'occasione di applicar quel concetto all' ente particolare *uomo*, quell' idea ricevette una determinazione; e così l' intelletto-potenza venne arricchito di una nova idea, o meglio di una determinazione specifica dell' idea universale e indeterminata.

378. La ragione non si limita già alle prime cognizioni delle cose sussistenti; ma cresciuta in esse e aiutata dal linguaggio e dall' educazione sociale, riflette sulle proprie cognizioni, le scompone le analizza le confronta fra loro, e conchiude poi portando dei giudizi riflessi, tanto nell' ordine delle Idee o verità astratte, quanto nell' ordine delle realtà. A cagion d' esempio, conosciuto una volta un uomo, ove un altro le si presenti a conoscere, fa un confronto tra quel primo e questo secondo; e trovata identità di natura, conchiude che tanto questo che quello sono enti della medesima specie. Lo stesso fa nell' ordine delle idee. Chè anzi, giunta a certo sviluppo, la ragione è ormai capace di connettere più proposizioni e dedurre un giudizio da altri giudizi, sapendo di verità in altre verità d' un ordine più elevato. Dall' esistenza del mondo mutabile contingente, pel principio di causa deduce l' esistenza dell' essere infinito necessario e completo. Il che fa per mezzo di una serie di giudizi gli uni concatenati cogli altri. E questo è l' atto più complesso della ragione umana.

379. La ragione dunque nel suo sviluppo segue necessariamente una legge, per la quale 1.<sup>o</sup> si forma le cognizioni delle cose reali percepite col senso; 2.<sup>o</sup> riflettendo su di esse, le viene illustrando e si rende capace non solo di portare sulle cose e sulle idee dei giudizi, ma di connettere altresì molti giudizi fra loro, e comporsi dei raziocinii. Perciò la ragione può suddividersi in due facoltà principali, nella *facoltà della cognizione diretta*, e nella *facoltà della cognizione riflessa*: chiamiamo diretta la prima cognizione delle cose, perchè precede ogni riflessione e si opera mediante una diretta e immediata applicazione dei concetti alle cose sussistenti; riflessa l' altra, perchè acquistata o almeno illustrata dalla riflessione.



## CAPO TERZO.

**Facoltà della cognizione diretta,  
o sia della percezione intellettuale.**

380. Dato un sentimento, è dato un ente reale, o un suo modo di esistere, che però non esiste diviso dall'ente reale. Questo sentimento è per l'anima umana uno stimolo e una ragione sufficiente di quell'operazione che consiste nel percepire intellettivamente e direttamente l'ente reale sentito. E questa operazione si chiama con tutta proprietà *percezione intellettuale*, per distinguerla dalla *percezione sensitiva corporea*, colla quale non si percepisce altro che una passività suscitata da un'impressione corporea.

Questa percezione intellettuale, fornendoci la cognizione di un ente reale per mezzo di un atto non riflesso, ma diretto e immediato della ragione, chiamasi anche la *facoltà della cognizione diretta* (1).

381. Ogni sentimento appartiene all'ordine dell'ente reale; perciò questa percezione è la *facoltà di conoscere i reali*.

382. I reali che l'uomo percepisce, o sia conosce immediatamente, non sono che due, l'anima propria e i corpi. Questi reali sono *finiti e contingenti*; e in tanto sono conoscibili all'uomo, in quanto esso è fornito 1.<sup>o</sup> di intelletto (potenza dell'essere ideale), 2.<sup>o</sup> del senso corporeo, il quale è finito e contingente. Il *reale infinito* non è conoscibile all'uomo per natura, perchè esso non è compreso nell'essere ideale presente all'intuito umano. Esso quindi è conoscibile non per via di percezione, ma per via di ragionamento. Lo stesso è da dirsi degli spiriti puri e dell'anima altrui; perchè questi enti non producono su di noi una loro propria azione immediata, ma operano su di noi per mezzo dei corpi.

383. La percezione intellettuale che costituisce l'atto

(1) Se però la riflessione ci conduca a delle cognizioni nuove di enti reali, anche queste cognizioni, benchè prodotte con un atto di riflessione, non sono tuttavia riflesse, ma dirette.

primo della ragione e l'anello di unione tra l'anima intellettiva e il corpo, è essenziale, permanente, abituale: tutte le altre percezioni non sono essenziali ma accidentali, come le sensazioni e i vari sentimenti che succedono nell'uomo. Nella parte subiettiva delle sensazioni corporee l'anima intellettiva percepisce sè stessa come principio senziente; nella parte estrasubiettiva percepisce i corpi esterni o il proprio corpo per mezzo degli organi esterni. In ogni sentimento poi intellettivo e spirituale l'anima, con un atto di riflessione, percepisce sè stessa come principio intelligente e percipiente, acquistando così la consapevolezza di sè e de' suoi atti. Nella percezione abituale l'anima, come si è detto, non percepisce che il solo sentimento animale; ripiegandosi poscia sull'atto della percezione, percepisce sè percipiente e viene a conoscersi intelligente e razionale, nel che consiste la coscienza. E questo atto della coscienza intanto si dà, inquanto ogni atto dell'anima è un sentimento; e il sentimento è materia e ragion sufficiente di una nuova percezione.

384. Alla percezione intellettiva, di qualunque cosa ella sia, concorrono tre elementi: 1.<sup>o</sup> un *sentimento*, 2.<sup>o</sup> l'*idea dell'essere*, 3.<sup>o</sup> l'*affermazione* o l'*apprensione* della cosa sentita. Il sentimento è elemento reale e per sè inconoscibile, perchè non entra nell'essenza dell'essere, essendo finito e contingente, quando l'essenza dell'essere è infinita e necessaria. L'idea dell'essere è elemento puramente ideale, e presenta la conoscibilità di tutte le cose. Laonde il sentimento viene a percepirsi intellettivamente mediante l'affermazione, con cui l'essere che lo spirito intuisce come in potenza (idea) si afferma come in atto o sussistente (realtà).

L'anima infatti che ha l'intuito naturale dell'essere, pensa in esso la possibilità in genere di tutti gli esseri. Ma fin qui non conosce ancora alcun sussistente. Tosto che è dato un sentimento, l'anima lo avverte, lo distingue dalla indeterminazione dell'essere, quasi dicesse: Ecco un ente, ecco una realizzazione di quanto pensavo come possibile, ecco un caso particolare della possibilità universale dell'essere.

E ciò è quanto ci depone l'esperienza e la coscienza stessa; giacchè, dato appena un sentimento, una sen-

sazione qualunque, noi tosto conosciamo l'essere a cui appartiene, ne abbiamo l'idea determinata, e di più la persuasione della sua sussistenza.

385. Nella percezione intellettuale si distinguono tre gradi, l'*apprensione* della cosa, l'*affermazione* della sua sussistenza, e la *persuasione* che la cosa veramente è o sussiste.

386. La semplice apprensione è propria della percezione fondamentale, perchè, siccome questa è abituale e immanente, così non si può dire che contenga un atto di affermazione e persuasione se non virtuale e implicita. Lo stesso può dirsi di tutte le percezioni intellettive prima che l'uomo si sia acquistato l'uso di qualche linguaggio. Allora egli nella percezione esce fuori ad un'*affermazione espressa* e ad una *persuasione distinta*.

387. L'affermazione però, almeno implicita, si contiene in ogni percezione. Questa non è altro che un'applicazione dell'essere ideale alla cosa sentita, con cui si forma la *sintesi primitiva*. Ora, applicar l'essere alle cose non vuol dire se non riconoscerle come enti, e quindi affermarne a sè stessi con un *verbo* interiore la sussistenza. Infatti fino a tanto che il mio spirito non ha detto interiormente che una cosa è, non si può dire che l'abbia percepita e conosciuta. Dunque la prima cognizione degli enti si fa con un atto interno e implicito di affermazione.

388. Per ultimo la persuasione è quello stato, in cui riposa la percezione stessa; e più tosto che un atto deve dirsi appunto uno stato o un abito dello spirito, mentre non è che l'assenso a quanto la ragione ha appreso o affermato. Anzi, può dirsi che non sia altro se non l'affermazione stessa, in quantodura abitualmente nello spirito.

389. L'affermazione che si contiene nella percezione intellettuale, è un *giudizio*; e propriamente è quello che chiamasi *giudizio primitivo*.

390. *Giudicare* vuol dire — attribuire un predicato a un subietto —. Il *predicato* è sempre l'idea di una qualità che col giudizio si afferma convenire al subietto; il *subietto* è la cosa a cui si attribuisce quella qualità. La qualità poi può essere o l'esistenza o un modo dell'esistenza; e il subietto è una cosa o reale e sussistente, o semplicemente ideale (Log. 45 e segg.).

391. Si distinguono più sorta di giudizi: qui accenniamo

la sola distinzione che occorre al presente discorso, cioè del giudizio *primitivo* e del *secondario*. Il primitivo è quello che si porta sulla cosa percepita intellettivamente; il secondario quello che si conchiude dopo avere analizzato le cognizioni già acquistate.

392. Vediamo la natura del giudizio primitivo, che è quello che ci occupa presentemente. E per fare ciò torniamo al fatto della percezione intellettiva. Cosa fa il nostro intendimento in questa operazione? Esso non fa se non conoscere la semplice esistenza di una cosa sentita. E questa conoscenza, come abbiám veduto, non può farsi senza affermare a sè stessi la sussistenza della cosa, senza una credenza o persuasione che la cosa abbia una propria sussistenza, senza quindi un giudizio. Se questo giudizio dovesse esprimersi con parole, potrebbe formolarsi così: « Qui c'è un ente fornito delle tali e tali qualità ». Ma queste qualità la mente nostra non le distingue ad una ad una, non le riunisce nel giudizio dopo un'analisi; ma con un atto spontaneo, naturale, immediato concepisce la sussistenza di quell'ente con tutti que' suoi modi che lo costituiscono nel suo essere particolare e individuale. Portiamoci alla prima volta che abbiám percepito e conosciuto a cagion d'esempio un garofano: allora noi non abbiám detto a noi stessi: « ecco qui un vegetale, un fiore della specie dei garofani: ecco quel suo calice tubuloso, que' suoi pétali variopinti e frastagliati al lembo, quel grato odore ». Noi abbiám percepito in realtà tutte queste cose, ma senza distinguerle le une dalle altre, senza dar un nome nè al fiore nè alle sue parti e qualità; il che facciamo adesso, perchè, possedendo già la cognizione di questa specie, allorchè abbiám la percezione intellettiva di qualche garofano, subito corriamo colla mente a cercarne l'idea astratta e generica, legata com'è al vocabolo; e così con un giudizio comparativo e riflesso completiamo il giudizio primitivo. Nel giudizio primitivo noi non facciamo che pensare la sussistenza di un ente sentito.

393. Posto ciò, è facile trovare il predicato e il subietto di questo primo giudizio. In esso noi predichiamo l'esistenza di ciò che abbiám sentito. Dunque l'*idea* di *esistenza* è il predicato di questo giudizio; e il *sentito* in quanto è conosciuto ne è il subietto: in altre parole la

nostra mente concepisce qui due cose; 1.<sup>o</sup> un *essere* realmente esistente, 2.<sup>o</sup> dei *modi* di questo essere. In quanto all'essere, la mente non potrebbe concepirlo e pensarlo, se già non possedesse l'idea di esistenza; giacchè non può attribuirsi un predicato a un subietto, se non si possiede il predicato stesso. In quanto ai modi, la mente, come insegna l'esperienza, non li conosce se non dopo ricevute le sensazioni. Infatti nella percezione garofano quali sono i modi che l'intendimento riconosce in esso, se non un certo colore, un certo odore, una certa figura di tutte le parti? Ma tutto questo non si comprende forse nella percezione sensitiva? Dunque il senso è quello che somministra alla ragione le qualità o determinazioni che si riconoscono nell'essere percepito.

394. Quanto abbiain detto fin qui sulla natura del giudizio primitivo, ci è dato dalla semplice osservazione del fatto. Esaminando la prima cognizione delle cose, troviamo 1.<sup>o</sup> che all'occasione delle sensazioni noi conosciamo gli enti reali che ce le hanno prodotte. 2.<sup>o</sup> Che questa cognizione inchiude necessariamente l'affermazione o credenza che quegli enti sussistono in sè, sono enti reali. Giacchè fino a tanto che noi non abbiamo affermato a noi stessi che una cosa è, non possiamo dire di conoscerla. 3.<sup>o</sup> Che questa affermazione non è altro che un giudizio, col quale predichiamo l'essere, l'esistenza di quella cosa che ci ha modificati nel sentimento; il che avviene sempre quando conosciamo un ente reale. Dunque è la semplice osservazione quella che ci rivela i termini del giudizio primitivo, che sono 1.<sup>o</sup> l'idea di esistenza; la quale, essendo necessaria a questo giudizio, deve esistere nel nostro intelletto previamente al medesimo; giacchè se noi non sapessimo già prima cosa sia *ente* in generale, ci sarebbe impossibile il conoscere alcun ente in particolare: 2.<sup>o</sup> il subietto sentito, il quale può essere o il nostro sentimento interno, o le sensazioni esterne come segni dei corpi.

395. Ma all'esistenza di un giudizio non basta che siano dati i suoi termini o elementi, il *predicato* e il *subietto*; conviene di più che la mente li congiunga insieme; il che non può fare se non pronunciando che passa convenienza fra i due termini dati. Ciò stando, in qual modo avviene l'unione dei due termini nel giudizio

primitivo? Per esso noi affermiamo, che un ente sussiste o sia è *reale*; predichiamo cioè l'esistenza di un subietto sussistente. Ma ciò non può darsi, se non perchè il nostro spirito riconosce una specie d'*identità* fra l'essenza dell'ente che l'intelletto già intuisce, e quell'*attività* che si manifesta nel sentimento. Riducendo tutto ciò a una formola, egli è come se noi dicessimo interiormente così: « Quell'ente che il mio intelletto contempla in *idea* o sia come in *potenza*, qui è *realizzato* o *ridotto all'atto* nella tal maniera ». Quindi è che l'*idealità* dell'ente, la sua intelligibilità è contemplata dall'intelletto, e la sua *realità* o *sussistenza* consiste nel sentimento o in ciò che modifica il sentimento. E siccome tanto il sentimento, quanto l'intuizione dell'ente ideale si trovano nell'identico soggetto sensitivo-intellettivo; si vede da ciò come possa aver luogo la sintesi fra l'idea e il sentimento o sia il giudizio primitivo. Quell'io che sento, sono anche quello che pensa l'essere; pensando l'essere, penso la possibilità che qualche cosa sussista; il sussistente è sempre un subietto, un sentimento, o cosa che opera nel sentimento; dunque allorchè io ho un sentimento, posso rapportarlo all'idea dell'essere, e dire « qui c'è dell'essere sussistente ».

396. Dal fin qui detto risulta che il giudizio primitivo, che chiamasi anche *sintesi primitiva*, perchè congiunge il predicato d'esistenza col subietto sentito, ha tre momenti. Giacchè 1.<sup>o</sup> lo spirito ha contemporaneamente e le sensazioni e l'idea di esistenza; 2.<sup>o</sup> riferisce le sensazioni all'idea; 3.<sup>o</sup> percepisce nelle sensazioni un'esistenza particolare, un caso particolare dell'esistenza che l'intelletto contempla in universale e la ragione afferma come particolare e sussistente.

397. E questa prima funzione della ragione si fa spontaneamente, per opera dell'istinto razionale, senza alcun accorgimento della coscienza, senza analisi veruna. Nè però ella è cieca e fatale; perchè lo spirito riceve bensì dalle sensazioni un eccitamento a pronunciare questo giudizio; e questa non è che la parte materiale del giudizio stesso: ma il formale, la ragione obbiettiva del giudizio è l'identità veduta tra l'idea di esistenza e l'ente reale in quanto è conosciuto; anzi il giudizio è appunto questa stessa vista dell'identità di cui parliamo, essen-

dochè vedere che vi è un caso particolare dell'essere universale, e giudicare che un ente particolare sussiste è precisamente la stessa cosa. Che se il giudizio primitivo si fa in noi dalla stessa natura, resta con ciò confutata l'opinione di coloro che sostengono formarsi prima le idee delle cose, e poi applicarsi alle cose stesse; il che importerebbe una vera riflessione, e quindi interverrebbe la volontà e non la sola natura.

## CAPO QUARTO.

### **Facoltà della cognizione riflessa.**

398. Se l'uomo non avesse che la facoltà della percezione intellettuale, poco s'inalzerebbe al di sopra della natura animale. Tutte le sue cognizioni si limiterebbero agli oggetti corporei e materiali e al soggetto sensitivo, in quanto è suscettibile di piaceri e dolori corporei. La sua ragione sarebbe impotente a formare un confronto, a costruire un ragionamento, ad acquistarsi l'idea dello spirito, della virtù, del dovere, ad assorgere alla causa prima di tutte le cose e al concetto di una vita futura. Tutto questo corredo di cognizioni non si ha, se la ragione non lo cavi e dalla cognizione degli oggetti reali percepiti, e dalle idee che l'intelletto inchiude potenzialmente nel lume razionale. A questo bisogno però provvede un'altra facoltà, la facoltà del *riflettere*, la quale ci mette in grado di analizzare le cognizioni prime, di acquistarci la coscienza di tutto ciò che avviene in noi, di far dei confronti, di salire alle ragioni delle cose, e così illustrare le cognizioni acquistate e formarcene delle nuove. Se dunque la ragione non avesse prima esercitata la facoltà della cognizione diretta, mancherebbe la materia prima su cui riflettere; ma se poi non godesse della facoltà di riflettere, rimarrebbe ognora bambina.

399. La riflessione è bensì una facoltà sola; ma diverse e molteplici sono le sue funzioni. Prendiamo dunque in esame le operazioni che fa la nostra mente, giunta all'uso della riflessione; poi vedremo quelle altre facoltà che sono ministre e ausiliarie della ragione nella facoltà della cognizione riflessa.

## ARTICOLO PRIMO.

## DELLA FACOLTÀ DI ATTENDERE E DI RIFLETTERE.

403. Lo spirito non può conoscere alcuna cosa, se non rivolgesi colla sua attività intellettuale alla cosa stessa. Quindi la prima indispensabile condizione del conoscere che sia è l'attenzione.

404. Se per *attenzione* s'intende quell'atto dello spirito che è necessario a concepire e conoscere qualunque cosa, essa allora non è che la — conversione dello spirito agli oggetti suoi propri —; e in tal caso l'intuizione primitiva, tutte le particolari intuizioni, ogni atto di percepire giudicare ragionare ricordare non è che un atto di attenzione. Che se con questo nome s'intende accennare una facoltà particolare della ragione, allora essa può definirsi la — facoltà di concentrare lo spirito su qualche oggetto o su qualche parte di esso —. Che se poi lo spirito attende agli oggetti già percepiti all'intento d'illustrare ed estendere le proprie cognizioni, allora adopera un'altra facoltà diversa dalla semplice attenzione, la facoltà del *riflettere*.

402. La riflessione è sempre una percezione di percezione; giacchè non può riflettersi se non su ciò che già si è percepito e conosciuto; e con questo atto di ripiegare lo spirito su ciò che si conosce, si percepisce la stessa percezione, e così si aumenta il sapere; perchè o si illustra ciò che già si conosce, confrontando più oggetti o più parti di oggetti fra loro, con che se ne conoscono i rapporti; o si vengono a conoscere dei nuovi enti.

403. Il proprio della riflessione, il carattere che la distingue da altre facoltà affini, si è ch'essa aumenta il sapere dell'uomo. Ma come l'aumenta? Essa l'aumenta col riferire e confrontare all'essere ideale la percezione su cui riflette. L'essere ideale presenta l'essenza dell'essere, e perciò contiene in sè virtualmente tutte le relazioni degli enti, tutti i principii della ragione.

404. La riflessione può essere *parziale* o *totale*. È parziale, se tende a scoprire i rapporti degli oggetti particolari sui quali ella cade, senza estendersi a cercare



i rapporti degli oggetti coll'essere universale essenziale. È totale, se tende a scoprire questi rapporti.

405. I rapporti dell'essere universale sono sempre universali, e quindi si estendono in qualche modo a tutto lo scibile; quando invece i rapporti degli enti fra loro non costituiscono che una parte dello scibile. Allorchè si è giunti alla riflessione totale, non si può riflettere più oltre; non resta che discendere nuovamente alla riflessione parziale, facendo delle applicazioni dei principii supremi. Così se io rifletto su di un corpo e scopro i rapporti che le sue qualità accidentali hanno colla sostanza di esso, vengo a concludere che non si danno quelle qualità, per esempio il sapore il colore di un frutto, senza la sostanza del frutto stesso. Ma se poi confronto questo oggetto particolare coll'essere universale, risalgo al principio, universale anch'esso, che cioè — Non si dà accidente senza sostanza —. La prima è riflessione parziale, la seconda è totale, e non ammette alcun'altra riflessione d'ordine più elevato, a meno che non si faccia astrazione anche dall'oggetto su cui si era portata la riflessione da principio.

## ARTICOLO SECONDO.

### DEI VARI MODI, ONDE OPERA LA RIFLESSIONE PARZIALE.

406. La riflessione totale assorge alla cognizione dei *principii supremi* dello scibile, degli *ideali* che sono le idee perfette di ciascuna cosa, del *metodo scientifico*, e alla *cognizione assoluta e trascendentale*. Noi limitandoci ora a parlare della riflessione parziale che è quella di cui comunemente fanno uso gli uomini, diremo dei vari modi onde ella opera.

407. La riflessione tende a trovare i rapporti delle cose. Questi sono di due specie opposte. Giacchè ora dividono le cose fra di loro, quali sono i rapporti di dissomiglianza, di opposizione e simili; ora li uniscono insieme, quali sono i rapporti di similitudine, eguaglianza, analogia, correlazione e altri tali. Ecco due modi di operare della riflessione, l'*analisi* e la *sintesi*.

408. Ma oltre di ciò la riflessione talvolta, sempre usando dell'*idea* dell'essere, non solo trova il rapporto degli oggetti che già conosce, ma ella stessa produce

colla sua attività uno dei termini del rapporto, sia che lo deduca a rigore di raziocinio, o che se lo finga e se lo crei da sè stessa. Questi due modi di operare della riflessione li possiamo chiamare l'uno *fede razionale*, e l'altro *creazione razionale*.

La riflessione dunque ha quattro funzioni che sono l'analisi, la sintesi, la fede e la creazione razionale.

409. I. *Analisi*. L'analisi è la — funzione con cui la mente scompone un oggetto conosciuto (un'idea) nelle varie sue parti —, vale a dire ne' vari aspetti ch'esso può presentare.

410. La mente infatti, come attesta l'esperienza, ha virtù di dirigere l'attenzione sugli oggetti percepiti, di restringerla a pochi, estenderla a molti, anche a tutti, di fermarla su di una sola parte di un oggetto e concentrarla in un solo punto. Ciò posto, allorchè essa concentra l'attenzione ora su di una parte di un oggetto ora su di un'altra, ora su di un oggetto ora su di un altro, all'intento sempre di scoprirne i rapporti, esercita quel modo di riflessione che si chiama *analisi*.

411. L'analisi altra è *materiale*, altra *formale*. Allorchè le parti dell'oggetto diviso riescono tutte della medesima natura e condizione logica, non variando fra loro che di grandezza o quantità, si ha l'analisi materiale, da cui nascono per esempio i numeri, e quindi le scienze matematiche. Allorchè invece le parti dell'oggetto diviso variano di natura e condizione logica, come quando un genere si divide in molte specie, allora si ha l'*analisi formale*. Questa non è che l'*astrazione*. *Astrarre* nel linguaggio filosofico vuol dir dividere, separare *mentalmente* e non già *realmente*, quello che nelle prime percezioni è dato in gruppo, in complesso. E non solo vuol dir dividere mentalmente, ma anche distinguere e separare ciò che logicamente è distinto, come si è detto.

Sia data un'idea specifica, per esempio l'idea di faggio. La mia mente può fermare l'attenzione su di una sola nota di quell'idea, abbandonando le altre; può fermarla su ciò che in essa trova di commune con molte altre specie, ritirandola da tutto ciò che presenta di proprio la specie faggio; e l'idea che gli ne resta è un *genere*, e non più una *specie*; è l'idea di *pianta*, e non più quella di faggio.

Eguale, data l'idea specifica di rosa, la mente può concentrare la sua attenzione o sul colore de' suoi petali, o sull'olezzo che esala, o sulla forma, sulla grandezza, e via scorrendo. Con ciò essa viene a formarsi tante idee, che si chiamano astratte, in quanto vennero divise e tolte mentalmente dall'idea con cui da principio formavano un tutto.

413. Se la mente in questa divisione conserva ancora nell'idea ciò che vale a rappresentare un individuo, l'astrazione dà per prodotto un'idea ancora *specifica*, quantunque astratta; se poi l'idea conservata non è corrispondente a un individuo, ma è applicabile a più specie, dà per prodotto un *genere*. Quanto più poi nell'astrarre abbandona di note specifiche o generiche, tanto più elevata riesce l'astrazione e più estesa e comune l'idea (1).

414. II. *Sintesi*. La *sintesi* è una — composizione delle parti in un tutto —, sempre intendendosi di parti ideali, di parti dell'oggetto in quanto è conosciuto, e non di parti reali.

415. Anche la sintesi si divide in *materiale* e *formale*, secondochè si uniscono parti della stessa natura, come nella somma o moltiplicazione numerica; o parti di natura e condizione logica differente, come nel giudizio, in cui la mente unisce il predicato col soggetto.

416. La sintesi formale dunque consiste nel *giudizio*; perciò di questo e delle sue varie concatenazioni dobbiamo parlare.

417. La mente esercitata nella riflessione è capace di portare dei giudizi fondati sulle idee astratte o sia sul paragone fra più idee già distinte e scomposte. Onde questa specie di giudizio si chiama *giudizio comparativo*, in quanto è il risultato di un confronto; si chiama *secondario* o *riflesso*, in quanto vien dopo al primitivo e alla riflessione; finalmente si dice *sintesi secondaria*, perchè consiste nell'unione di più termini riflessi e confrontati. In quanto poi al suo effetto, o egli si limita a rischiarare un oggetto percepito, e dicesi *analitico* o *esplicativo*: o di più idee, di più oggetti ne fa uno, ed estende quindi l'idea del suo proprio soggetto, e dicesi *amplifi-*

(1) Le varie specie d'idee astratte si vedano a suo luogo nell'Ideologia.

*cativo o sintetico*, che genera le idee *complesse*. Percepisco un uomo; poi un altro; indi conosco che l'uno è figlio dell'altro: questo rapporto che ora aggiungo ai due uomini non esisteva nella prima percezione, e non poteva sapersi che per la facoltà del riflettere.

418. Il giudizio secondario si fa mediante un paragone. Il *paragone* è una — funzione della facoltà del riflettere, colla quale due o più idee si avvicinano fra loro, affine di vederne i rapporti —. Esso si compie mediante un triplice atto. Infatti al paragone si richiede 1.<sup>o</sup> l'attenzione su qualche idea; 2.<sup>o</sup> un altro atto di attenzione su di un'altra idea o sopra altre idee dalla prima distinte; 3.<sup>o</sup> l'attenzione sulle somiglianze e differenze che corrono fra le medesime. Il paragone non esiste che in quest'ultimo momento, essendo impossibile notare le differenze e le somiglianze fra le idee, se queste non siano vedute con un solo intuito e col fine di raffrontarle.

419. Molte volte accade che la riflessione scorra non solamente tra idea e idea, ma tra giudizio e giudizio, confrontandoli fra loro e deducendone un terzo in essi contenuto. Questa è la facoltà del *raziocinio*, di cui abbiám parlato nell'Ideologia e specialmente nella Logica.

420. Del raziocinio si giova la ragione quando non coglie immediatamente la relazione che passa tra il predicato e il subietto di una proposizione. Allora va in traccia di qualche idea di mezzo, mediante la quale illustra quel termine che nella proposizione le riesce oscuro. Ciò prova che la riflessione è produttiva di nuova cognizione, mentre i giudizi che si uniscono e si confrontano tra loro sono due, e il raziocinio ne ha tre, vale a dire una conseguenza dedotta da due premesse.

421. Che se io, innalzandomi a una più elevata riflessione, confronto i raziocinii coi giudizi e fra loro stessi, concatenandoli e deducendone altre conseguenze, allora ho il *ragionamento*; il quale non è che una serie più o meno lunga di raziocinii, gli uni concatenati cogli altri.

422. *Fede razionale e integrazione*. Usando della riflessione intorno alle cognizioni già acquistate, la mente assorbe talora alla cognizione di nuovi enti, di verità nuove, cioè non contenute in quelle che già possiede. Raffrontando un oggetto percepito all'essenza dell'essere, scopre che l'esistenza di quell'oggetto è condizionata a

quella di un altro ente ch'essa non ha mai percepito. Da ciò deduce che quest'altro ente non percepito deve di necessità esistere per ciò appunto che esiste quel primo. L'esistenza dell'ente così dedotta non è quella che cade nella nostra percezione. L'ente dedotto rimane occulto 1.<sup>o</sup> nella sua reale esistenza, 2.<sup>o</sup> talvolta anche ne' suoi modi di esistere. Perciò la mente nell'affermare l'esistenza esercita un'altra funzione, diversa dalla percezione intellettiva; e quest'altra funzione si chiama acconciamente *fede razionale* o anche *integrazione*. Si chiama *fede*, perchè ogni ente conosciuto per via di rapporti con altri enti già conosciuti percettivamente non è che una fede. Si chiama *fede razionale*, perchè il motivo di questa credenza o persuasione non è l'autorità nè umana nè divina, ma è l'esigenza intrinseca dell'essere conosciuta razionalmente. Si chiama poi anche *integrazione*, perchè con questa funzione si viene a completare la cognizione percettiva, che sarebbe contraddittoria, qualora non si ammettesse l'esistenza di quell'ente dedotto.

Per mezzo di questa facoltà i fisici scoprono talvolta le leggi della natura, e i filosofi dall'ente contingente e finito, di cui hanno una cognizione percettiva, deducono l'esistenza dell'essere necessario, pel principio di causa e di assoluta esistenza.

423. Non sempre però ciò che è oggetto della fede razionale, lo è anche dell'integrazione; per cui tra questi due modi di ragionare si dà una differenza, come tra la specie e il genere. La fede è genere, l'integrazione è specie.

Sempre infatti, allorchè noi abbiamo la persuasione ragionevole della sussistenza di un ente non percepito, vi è fede razionale; ma non sempre questa fede è necessaria per integrare le nostre cognizioni. L'integrazione ha per suo scopo di completare l'essenza dell'essere, non avuto alcun riguardo alla sussistenza dell'essere stesso. Invece la fede razionale si dà anche riguardo alla sussistenza delle cose, e non già alla piena cognizione della loro essenza, la quale potrebbe esserci di già nota. I fatti storici, la sussistenza di paesi, di città, di persone, di mille altre cose, che ci viene narrata da viaggiatori, sono tutti obietti della fede razionale, ma in niun modo dell'integrazione. È vero che noi non pos-

siamo conoscere questi obietti se non credendo alla parola di uomini degni di fede; ma noi sappiamo già in che consista l'essenza di tutti questi obietti; e perciò colla fede veniamo a conoscerne soltanto la sussistenza, la quale non è necessaria a completare l'essenza dell'essere, come lo è la sussistenza dell'ente necessario a completare la cognizione dell'ente contingente.

424. Allorchè l'oggetto della fede razionale non è conoscibile ne' suoi stessi modi, e perciò non è *comprensibile*, ma solo *concepibile* per via analogica o per qualche relazione che ha colle cose già conosciute; allora l'idea che se ne ha, è un'idea negativa; la sua essenza si conosce per via di esclusione, e perciò negativamente. Indi è che la fede razionale contiene la *facoltà delle idee negative*; anzi può dirsi che questa facoltà sia una stessa cosa coll'integrazione, mentre l'essenza del termine di quest'ultima non si conosce per via di percezione, e quindi ci è porta da un'idea negativa.

425. IV. *Creazione razionale*. Non rare volte avviene che la riflessione, non trovando la ragione evidente delle cognizioni, o sia l'uno dei termini dei rapporti delle cose, ne assume alcuno di cui ha percepita altra volta l'essenza, senza però prestarvi un assenso pieno e assoluto; o se la finge come sussistente e vi presta un pieno assenso, quando non sussiste. Queste due operazioni della nostra attività razionale provengono da due facoltà, che sono la *facoltà dell'ipotesi*, e la *facoltà dell'errore*.

426. L'ipotesi è la supposizione ragionevole, cioè appoggiata a ragione probabile, di qualche ente, di qualche causa, in fine di qualche ragione, all'intento di spiegare un fatto. L'ipotesi ha dell'analogia coll'integrazione. Ma in questa il termine che si trova è conosciuto negativamente; quando il termine che si assume nell'ipotesi, è sempre cosa che già si conosce per via di percezione: nell'integrazione l'argomento induce necessità; nell'ipotesi soltanto un grado maggiore o minore di probabilità; e quindi, mentre nell'integrazione il termine dedotto è unico ed esclude ogni altro, nell'ipotesi il termine che si assume a spiegare i fatti, non esclude altri termini che abbiano anch'essi del probabile. Perciò la facoltà dell'ipotesi si deve ritenere per una *funzione o creazione razionale*; ciò che dell'integrazione non può

dirsi, perchè il termine da essa trovato giace virtualmente inchiuso nell'essenza stessa dell'essere, è dedotto dall'ordine intrinseco e necessario dell'essere naturalmente intuito, e per il quale s'intende che una data parte dell'essere che si percepisca, non sarebbe come è, se non ce ne fosse un'altra che non si percepisca (1).

427. Mentre nella facoltà dell'ipotesi il termine che si assume è ragionevole, e l'assenso che gli si presta è condizionato o limitato, nella *facoltà dell'errore* invece il termine che si assume è irragionevole, e l'assenso che si presta è pieno ed assoluto.

428. L'errore infatti non è che una *falsa persuasione*, con cui si afferma o si crede che una cosa sia, quando non è; o che non sia, quando è; o che sia di un modo, quando invece è di un altro.

429. L'errore essendo una *falsa persuasione*, un *assenso* contrario alla verità, non può darsi, come già si sostenne, nelle facoltà sensitive. Volgarmente suol dirsi che i sensi ingannano, che l'immaginazione c'illude; le quali espressioni, se si prendessero in senso stretto, sarebbero affatto improprie, anzi erronee. Infatti il senso non giudica; e ciò che esso ci dà consiste in tante modificazioni del nostro sentimento. È vero che noi di queste modificazioni ci serviamo come di tanti segni dei corpi, e perciò a giudicare di essi partiamo dal modo con cui agiscono sopra di noi; ma ciò non vuol dir altro, se non che i sensi ci presentano non più che la materia o l'occasione dell'errore. Le montagne vedute in distanza vi sembrano azzurre, e voi giudicate che siano dei massi immensi di questo colore; accostatevi, e vedrete quei monti presentarvi casali boschi vigneti praterie e mille altri svariati oggetti. Furono i sensi che v'indussero necessariamente a credere che quei monti fossero dei massi di colore azzurro? No; fu la vostra ragione che precipitò il suo giudizio. Gli occhi hanno percepito quei monti in quella precisa maniera ch'era voluta dalle leggi invariabili dell'ottica; e voi tornate là dove avete proferito quel falso giudizio, e tornerete a percepire quei monti alla stessa maniera. In una parola, i sensi percepiscono sempre con tutta verità, perchè se-

(1) Ciò si vedrà meglio nell'*Ontologia*.

guono in ciò necessariamente le leggi della natura, secondo tutte le condizioni sia dei corpi esterni, sia degli organi corporei. L'errore dunque non può cadere nei sensi, ma unicamente nella facoltà del giudizio.

430. Ma se il giudizio riceve le idee dall'intelletto, non potrà l'errore nascondersi nelle idee stesse, e così guastare fin dalla radice la nostra ragione? — Consultiamo sempre il fatto, osserviamo ancora in che consista l'errore: esso non consiste già nel semplice intuire un'idea o più idee; ma nell'unire a qualche soggetto un predicato che non gli appartiene; per esempio nel dire: « quei monti *hanno* una superficie azzurra ». L'errore non ci sarà fino a tanto che noi non avremo congiunto impropriamente quei due termini; e questa sintesi non è propria dell'intelletto, ma della ragione, cosicchè l'intelletto non erra mai, nè perciò l'errore può cadere nelle semplici idee.

E in vero chi dirà che l'idea di monte e di superficie azzurra contengano alcun errore? Anzi, nè pur l'idea di un monte di superficie azzurra non contiene alcuna contradizione, non è erronea. Non posso io pensare l'idea di un fiume di latte, di una montagna d'oro, di un cavallo alato? e chi dirà che io proferisca un errore col solo rappresentarmi al pensiero queste idee? Laddove, se io non solo pensassi alle idee di queste cose, ma giudicassi che esistono realmente in natura dei cavalli volanti, dei fiumi di latte e dei monti d'oro, allora sì che cadrei in errore, trasportando ciò che è proprio solamente delle idee, all'ordine della natura reale.

Che se talvolta anche nell'ordine delle idee noi erriamo, erriamo sempre in forza di un giudizio. Suppongasì che io mi abbia in mente le idee di triangolo e del numero quattro; se io non pronuncio nessuna proposizione, non cado in errore; ma se dico, che il triangolo è una figura di quattro lati, io sbaglio riunendo due idee, una delle quali ripugna all'altra. L'errore sta nella sintesi, e si rifonde nella facoltà del giudizio.

431. Non però ogni specie di giudizio va soggetta all'errore: i giudizi primitivi, con cui si formano le prime cognizioni delle cose, ne vanno esenti, perchè son formati in noi dalla stessa natura, prima d'ogni riflessione, prima perciò dell'uso degli astratti: e l'errore non può



essere cosa naturale. Nelle percezioni intellettive non facciamo che affermare la sussistenza di un ente che ci ha modificati: il che non inchiude mai un errore; perchè, dato un sentimento, deve darsi senza dubbio la causa che lo produsse; e quella causa deve parimenti avere la proprietà di produrlo, dachè lo produsse. Dunque le prime percezioni sono immuni da errore. Torniamo all'esempio dei monti azzurri: nel primo percepirli noi non abbiám detto nè che fossero monti, nè che fossero lontani o vicini; non abbiám che affermata l'esistenza di un ente che ci modificava a quella maniera. E questo giudizio è vero; così vero, che, anche dopo aver veduto da vicino quei monti, non cessa di esser vero; giacchè sarà sempre vero che quei monti a quella distanza e sotto quelle condizioni ci affettano il sentimento della vista in quel dato modo.

Perchè dunque abbiám errato? — Perchè alla percezione intellettiva abbiám aggiunto un giudizio riflesso, applicando le idee astratte di monte e di superficie azzurra a quell'ente che nella percezione avevám conosciuto soltanto come un ente che ci modificava a quel modo il senso della vista. La superficie di quei monti non si lasciava a noi vedere distintamente; e noi senza tener calcolo della loro distanza, ne abbiám giudicato come di un oggetto vicino: ecco la causa dell'errore. All'incontro l'errore può aver luogo in tutte le cognizioni riflesse, perchè la riflessione essendo volontaria, va soggetta a tutte quelle imperfezioni che dipendono dalla volontà nostra.

432. Dunque, si dirà, a che giova la riflessione, s'ella è strumento di errore? — Rispondo che la riflessione, appunto perchè è soggetta alla volontà, può essere diretta a nostro piacere, e può quindi scansare l'errore tutte le volte che la volontà lo vuole. Noi possiamo riflettere con pausa e pazienza sulle prime percezioni, e così farne una fedele analisi, riportandone una cognizione piena e distinta: possiamo invece precipitare, interrompere la riflessione; e il giudizio che seguirà, sarà più o meno incompleto ed erroneo. Se poi la nostra riflessione si esercita sulle idee astratte per via di ragionamento, possiamo sempre rivedere i nostri raziocinii, e avvederci della loro inesattezza, e quindi sospendere

per lo meno i nostri giudizi. E se malgrado tutti i nostri sforzi non riusciamo alcune volte a cogliere la verità, chi ci costringe a proferire un giudizio certo e assoluto? Però, se la riflessione sarà ben diretta, veri saranno i nostri giudizi riflessi; se male, saranno falsi, o veri solo per caso fortuito.

## CAPO QUINTO.

### **Delle facoltà di ritenere e richiamare le cognizioni acquistate.**

433. Prendiamo ad esame altre facoltà ausiliarie della ragione e presupposte da tutte le funzioni della facoltà di riflettere e di ragionare. Queste sono le facoltà 1.<sup>o</sup> di conservare in mente e riprodurre davanti al pensiero le cognizioni una volta acquistate; 2.<sup>o</sup> di legarle insieme e combinarle fra loro.

434. Cominciamo dalla prima. È un fatto che noi, dopo avere percepito un oggetto, lo teniamo presente al pensiero per qualche tempo, e moltissime volte, se bene più non ne abbiamo un pensiero *attuale*, ne conserviamo nello spirito l'idea, congiunta sovente alla persuasione della sussistenza, e anche più o meno delle circostanze di tempo e di luogo in cui abbiamo percepito la prima volta quell'oggetto. Tanto è vero che, anche dopo mesi e anni, noi tante volte ce la richiamiamo alla mente e la riconosciamo come già avuta: il che non potrebbe avvenire, se non avessimo conservato nell'anima una suscettibilità di riprodurla. C'è dunque una facoltà nell'anima nostra che include un doppio atto, quello di conservare le cognizioni, e quello di richiamarle e riconoscerle come richiamate. Chiameremo *memoria* il primo, e *reminiscenza* il secondo.

435. Veduta la mole e l'architettura del nostro maggior tempio, il forastiero lo volge per qualche tempo nella fantasia e ne contempla l'idea; letto e riletto un discorso, noi lo ripetiamo parola per parola. In entrambi questi fatti si vede che, anche cessata la percezione, la nostra mente ne contempla l'idea, e conserva ben anche una serie più o men lunga d'idee e percezioni. Questa specie di contemplazione, se non ci spiega come si con-

servino in noi le idee, anche cessando di pensarvi, prova almeno che l'anima nostra è dotata di *ritentiva intellettuale*. Il fatto poi della reminiscenza prova, che alla memoria non si richiede l'attuale avvertenza delle idee, per conservarle; ma che la memoria ha la forza di conservarle come assopite e chiuse nell'anima, senza che l'anima possa richiamarsele, finchè non venga ad aiutarla qualche stimolo interno o esterno.

436. Lo stimolo è sempre necessario a tutte le operazioni dell'anima, escluse le sole operazioni essenziali, e quindi anche al richiamo delle nostre cognizioni. Noi infatti d'ordinario non abbiamo presenti al pensiero che poche idee; ma chi dirà per questo che ci siamo dimenticati di tutte le altre che nel corso della vita abbiamo acquistate? Esse però si riproducono soltanto all'occasione di altre idee affini, di percezioni analoghe, di richiami fattici da altre persone. Incontro un amico che mi saluta cortesemente; ma perchè sono molti anni che non lo vedo, io nol posso riconoscere. Allora egli mi richiama l'epoca il luogo le circostanze in cui ci siamo conosciuti e trattati familiarmente; ed ecco che io mi risovvengo allora di lui, riconosco ancora la sua fisionomia, la voce, e tutto ciò che lo contraddistingue. Non è dunque nuova per me quella percezione; non è quella una persona a me ignota. Dunque, se io la riconosco, se n'è conservata in me l'idea; ma se non si fosse aggiunto quello stimolo esterno, io forse non avrei potuto da me stesso richiamarla più al pensiero. Se ben si considera, l'eccitamento interno o esterno è necessario in ogni caso, acciocchè la memoria renda ciò che ha nascosto nel suo seno.

437. Se a ritenere le notizie delle cose è necessario uno stimolo, e lo stimolo suscita il sentimento, ne segue che la memoria è facoltà della ragione, la quale è la potenza di applicare le idee ai sentimenti. Se infatti un sentimento non segnasse nell'essere ideale le entità particolari successive, in che modo potrebbe il pensiero conservare le notizie di quelle particolari entità?

438. Ma alla funzione della memoria non basta il conservare la notizia di una cosa, di un evento qualunque; è necessario di più che ciò che è successivo diventi contemporaneo, rimanendo presente tutta la successione del tempo, almeno in confuso. Ieri ho veduto un amico; io

non posso ricordarmene, senza che di questo fatto mi resti in mente e il concetto e la persuasione della sua realtà, e il tempo in cui è avvenuto. La semplice notizia del fatto non basterebbe ancora alla memoria, perchè un mero concetto non è che la logica possibilità di una cosa; e la possibilità è estemporanea; non è nè passata nè futura, ma presente nell'idea. All'incontro la memoria conserva non solo le idee, ma il pensiero delle realtà, le quali versano nel tempo. Cosa dunque potrà accoppiare alle notizie delle cose anche la realtà degli eventi pensati, se non un vestigio di esse realtà, cioè un sentimento, una immagine sensibile, una parola o altro che faccia l'ufficio di *segno*? Questo segno poi in che maniera potrà ricordarmi un evento passato, se non mi presenti tutta la successione del tempo, almeno in confuso, dall'istante in cui si è effettuato e fu da me percepito, fino al presente?

439. Però l'immagine del sentimento avuto della percezione dell'evento per sè non basta. Bisogna dunque osservare che nella funzione della memoria entrano molti giudizi e molte notizie. Infatti: 1.<sup>o</sup> nella memoria entra il giudizio proprio della percezione; giacchè a ricordare un evento è necessario, non solo averne la mera notizia, ma anche la persuasione della sua realtà passata o attuale. 2.<sup>o</sup> Nella memoria entrano molti altri giudizi che fissano l'evento colle relazioni di contemporaneità ch'egli ha con altri, o con altre entità coesistenti. 3.<sup>o</sup> Entrano molti altri giudizi intorno all'ordine cronologico di tutte quelle entità che circondano l'evento e lo fissano in un punto del tempo; giacchè altre di quelle entità sono anteriori, altre posteriori o anche contemporanee all'evento; altre cominciarono prima di esso e continuarono mentre avvenne, e così via. In tal maniera lo spirito misura il tempo, lo percorre e vi trova per l'atto della reminiscenza l'evento che conservò nella memoria. Se un evento non si concatenasse con altri contemporanei, lo spirito non potrebbe più ricordarlo nè conservarlo in mente. È dunque evidente che nella funzione della memoria e della reminiscenza entra un numero assai grande di giudizi, di affermazioni e persuasioni, le quali non sono che notizie cronologiche, determinanti l'ordine successivo degli eventi o sia delle percezioni che si succedono in noi.

440. La memoria, considerata come dipendente dalla

semplice ritentiva sensuale e come un'attitudine di natura, si chiama memoria *naturale*. Ma potendo essere aiutata anche dall'arte, vale a dire dall'abito acquistato così del bene attendere alle percezioni, come del ben collegarle; perciò si dà eziandio una memoria *artificiale*. L'arte può molto aiutare la natura anche inerte e tarda a svilupparsi; e il primo e più necessario tra i mezzi di aiutare la memoria si è quello di distinguere accuratamente le idee fra loro, e cercare di ben comprenderne l'ordine di dipendenza logica. Studiando un discorso senza intenderne il senso, con somma fatica si imprime nella memoria; mentre se s'intende e si medita la natura l'estensione e il collegamento delle idee di cui è composto, fa nella memoria una profonda e durevole impressione. La memoria naturale è più tosto *passiva*, e l'artificiale *volontaria*.

441. Questa potenza varia moltissimo di grado e di qualità nei diversi individui; è più pronta in gioventù, più tarda in vecchiaia; è soggetta alle alterazioni dell'organismo, e specialmente di quelle parti che più direttamente servono alle immagini sì delle cose che delle parole. Quanto a' suoi caratteri distintivi, la memoria diceasi *pronta*, quando ritiene con prestezza e facilità; *grande*, quando conserva in mente anche una serie lunga di idee; *tenace*, quando le ritiene per molto tempo; *fedele*, quando le conserva distintamente e senza alcuna alterazione; *felice*, quando gode di tutti insieme questi caratteri. Le biografie ci narrano prodigi della facilità e tenacità di memoria in alcuni uomini favoriti dalla natura o aiutati dall'arte.

442. La memoria si distingue altresì in *verbale reale* e *personale*, secondochè conserva o i nomi o gli oggetti o le fisionomie. Questa però non è propria dote della memoria, ma più tosto della ritentiva sensuale, che conserva le immagini delle cose testè riferite.

443. La reminiscenza è la — facoltà di richiamarci al pensiero le cose conservate dalla memoria —. Essa quindi dipende ne' suoi atti dalla natura ed estensione della memoria, e la presuppone, come la memoria presuppone la percezione intellettuale. Data questa, l'anima ne conserva potenzialmente l'idea, anche cessate le sensazioni: ma al riprodursi del fantasma, o delle sensazioni stesse, o

finalmente delle parole, si riproduce anche la parte ideale, per quella legge della forza unitiva e riproduttiva che, al rinovarsi di una parte qualsiasi di una percezione, si rinnova anche tutto il resto di essa.

444. La reminiscenza non può riprodurre la cognizione se non mediante un sentimento o un suo vestigio cioè un'immagine. Il che essa fa per quella forza unitiva, onde si uniscono nell'anima i concetti alle sensazioni e alle immagini, le idee ai giudizi, e insomma tutti i vari atti dello spirito. Perciò la reminiscenza è facoltà riproduttiva delle *cognizioni positive*, o almeno di quelle tutte che sono dianzi legate a qualche *segno*, come a un vocabolo, a un emblema e simili.

## CAPO SESTO.

### **Della forza sintetica umana.**

445. Ma in che modo si spiega questo fatto, pel quale noi leghiamo le idee ai segni e i segni alle idee, come anche le idee fra loro, più giudizi fra loro, più raziocinii fra loro? Come avviene che una sola sensazione richiami tante immagini e tanti concetti?

Noi abbiamo veduto che l'animale è fornito di una facoltà, detta *forza sintetica sensuale*, con cui unisce e associa fra loro sensazioni, immagini con immagini, sensazioni con immagini, sentimenti passivi con sentimenti attivi. Or bene, l'uomo, come essere senziente-intelligente, ha una virtù ancora più estesa, colla quale compone delle associazioni non solo di sensazioni corporee, ma anche di esse con idee e giudizi, e di idee e giudizi fra loro; la qual virtù possiamo denominare *forza sintetica umana*, o *associazione intellettuale*.

446. Poichè poi tutte le operazioni della mente umana, eccettuato il pensiero puro dell'essere, hanno il loro eccitamento dal senso, così la forza sintetica razionale dipende nel suo esercizio dalla forza sintetica animale; e chi difettasse di questa, difetterebbe per consenso anche della forza sintetica razionale.

447. Per mezzo di questa facoltà le idee e le percezioni d'ordinario non si producono in noi fortuitamente, ma in quell'ordine nel quale lo spirito le ha congiunte

formandone dei gruppi o delle serie, e riunendo fra loro anche le più lontane e disparate.

448. Si devono però distinguere due specie di associazioni, una *naturale* o *intrinseca*, così chiamata, perchè dipende dalla naturale e necessaria relazione che passa tra le idee, e tra queste e le percezioni; l'altra *artificiale* o *estrinseca*, nella quale le idee si collegano tra loro non già per un vincolo intrinseco e logico, ma per l'arbitrio della volontà o per qualche estrinseca circostanza. Tra un'effigie e il suo originale, tra le idee correlative di soggetto e di predicato, di causa e di effetto, di sostanza e di accidente, tra le premesse di un buon raziocinio e la sua conseguenza, tra molti raziocinii legittimamente legati insieme in un discorso, passa un rapporto necessario e intrinseco; ma tra un suono articolato e l'idea, tra il simbolo e il simboleggiato, tra una foggia di vestire e una carica o una dignità, passa una relazione o pienamente o almeno in parte artificiale e arbitraria.

449. Quindi si possono assegnare diversi *principii* di associazione; e sono:

1.<sup>o</sup> La *rassomiglianza* delle qualità esistenti negli oggetti. Così il ritratto chiama l'idea e la memoria della persona cui raffigura; la fisionomia di una persona ne richiama un'altra a cui rassomiglia. Questo è il principio onde si formano i generi e le specie; onde il naturalista distribuisce gli animali le piante i minerali in classi in famiglie in tribù in generi specie e varietà; onde il poeta e l'oratore fanno scelta opportuna di metafore di allegorie di paragoni; onde la rima e il ritmo furono trovati ad accompagnare il canto, ad accrescere il piacere, ad accordarsi all'estro poetico.

2.<sup>o</sup> L'*opposizione* o il *contrasto*. Due cose che si escludono a vicenda e si contraddicono, si associano nella mente fra loro e si riproducono insieme, perchè sono due termini correlativi. La luce fa pensare alle tenebre, l'odio all'amore. Di qui le antitesi, le ironie e simili.

3.<sup>o</sup> La *coesistenza* del tempo e dello spazio. Quando più cose si sono percepite simultaneamente e in un medesimo luogo, la percezione essendo una, esse già si trovano fra loro naturalmente associate; quindi al riprodursi una parte di quella percezione, la quale è una insieme e molteplice, si riproduce tutta intiera. Questa

coesistenza però deve prendersi un po' largamente, ed estendersi anche ad un'azione e ad uno spazio grande, purchè non sia molto interrotta e distratta. Dall'alta cima di un monte getto lo sguardo su vasta pianura; noto e distinguo i laghi i prati i casolari gli animali le persone e mille altri oggetti di cui è gremita; disceso appena da quella cima incontro un amico. Al rivedere quell'amico, dopo qualche tempo, mi si riproduce alla fantasia e alla mente quel quadro sì vario della natura.

4.<sup>o</sup> La *dipendenza logica*. Non si può pensare a una cosa come a un effetto senza richiamarsi al pensiero la sua causa: non si può pensare la contingenza senza riferirsi alla necessità. Le verità sono talmente concatenate fra loro, che basta attendere a una parte di una data cognizione, perchè risaltino all'occhio anche le altre. Questo almeno avviene di tutte le verità che noi abbiamo una qualche volta posto ad esame. Così conosciuta una proposizione generale come vera, possiamo legarvi quante conseguenze particolari vogliamo, purchè siano in essa contenute.

5.<sup>o</sup> Finalmente i *segni*, come sono le parole, le quali non si possono richiamare senza che si richiamino, generalmente parlando, le idee relative.

I primi quattro principii appartengono all'associazione naturale, l'ultimo all'artificiale. Tutti però si possono ridurre al principio di *coesistenza*, la quale è assoluta o approssimativa, intiera o parziale; dimodochè richiamata alla mente una parte di un'idea o percezione, si riproduce tutta per intiero.

450. L'associazione non si limita già a congiungere le percezioni e le idee che sono date dalla natura; ma raccoglie e fonde insieme artificialmente diversi elementi per sè disparati o almeno non presentati dalla natura se non divisi in più e più oggetti. A far la qual cosa si giova specialmente della imaginazione e del confronto; con quella risveglia a piacere le immagini rispondenti alle sue idee; con questo scopre le idee di rapporto; e per tal modo riunisce diverse parti e le compone in maniera da presentare degli esseri o simili a quelli che esistono in natura, o nuovi affatto e non esistenti che nella mente e nella fantasia. Questa seconda maniera si può chiamare *sintesi imaginaria*.



451. Di qui nasce la facoltà inventrice o creatrice di forme, di esseri, di azioni. A lei dobbiamo tutte le opere dell'ingegno; la poesia, la musica, la pittura, le arti belle, le lettere sono altrettanti parti di questa facoltà. Donde infatti i simboli delle religioni, i miti e le favole se non dalla relazione trovata o arbitrariamente stabilita tra le forme della materia e i concetti dello spirito? Donde tutte le rappresentazioni mitologiche, e le stesse mostruose divinità degli orientali, se non dal bisogno di dar corpo e figura alle loro superstiziose credenze? Anche la verità non sdegnar i segni simbolici, e noi stessi rappresentiamo alcuni misteri simbolicamente. La poesia poi è tutte le arti belle che altro sono se non creazioni del pensiero imitanti la natura?

452. Noi non faremo dell'*invenzione* una facoltà particolare e distinta dalle altre; ma diremo che l'ingegno inventore non è se non l'attività dello spirito che si giova di tutte le altre facoltà, e ne comanda e dirige l'esercizio, affine di rappresentare un grande pensiero che brillò alla mente in mezzo alla meditazione della natura. L'ingegno nell'invenzione si vale tanto dell'intelligibile che del fantastico. Di quello, perchè non può concepirsi un pensiero grande vasto nuovo e veramente utile, se non si vedano le ragioni delle cose, i rapporti reciproci anche i più lontani. Del fantastico poi, perchè le arti dipingono, personificano, mettono in azione ogni cosa, traendo partito dalle cose già percepite, affine di creare nuove scene, nuovi personaggi, nuove azioni, e dar loro vita e sentimento. Se non si vedessero i rapporti ideali delle cose, la mente non potrebbe creare nulla affatto; perchè sarebbe limitata alle percezioni naturali, o avrebbe di queste degli accozzamenti originati più tosto dalle leggi della sensitività, anzichè appensati. Ma l'intelletto stesso per collegare le idee abbisogna o delle immagini sensibili delle cose, o almeno di quelle dei vocaboli, atti a risuscitare colle idee le immagini. La perfezione pertanto della facoltà imaginativa presta aiuto agli arbitrii della facoltà inventrice, la quale compone le immagini a norma de' suoi concepimenti. Chè anzi alla invenzione non il solo senso corporeo deve concorrere, ma più ancora il sentimento intellettuale estetico e morale, che dà origine poi agli affetti e alle passioni.

453. Noi quindi non ammettiamo un' *immaginazione intellettuale*, da alcuni chiamata anche *fantasia*, a cui danno la forza di produrre o creare. L' intelletto non ha immagini, ma solo idee e concetti; perciò la fantasia o l' immaginazione è essenzialmente una facoltà del senso e non della mente. Infatti, o si parla di una facoltà riproduttiva semplicemente delle sensazioni avute, e non può contarsi tra le facoltà intellettuali; o si parla di una facoltà che insieme alle sensazioni riproduce le idee, e allora c' è e immaginazione e memoria, l' una inseparabile dall' altra, ma tuttavia distinta; o finalmente si parla di una facoltà produttrice o creatrice di immagini corporee nuove, e ancora non può dirsi che questa sia una mera immaginazione. La mente sola è quella che riunisce diverse immagini a dare un tutto armoneggiante e ricopiante il bello della natura: la fantasia in questa funzione è passiva e pedissequa dell' intelletto; essa non fa che prestare i materiali dell' invenzione, ma l' invenzione non consiste nelle mere immagini, ma è il frutto, l' elaborato di tutte le facoltà intellettuali; chè non si ponno collegare le immagini e atteggiarle in modo che ne sorta un' azione e un quadro, a così dire, spirante la vita, se prima non precedano riflessioni molte, astrazioni, confronti, giudizi moderatori delle associazioni arbitrarie, e fittizie. Or chi vorrà credere al genio ispiratore, a una facoltà specificamente distinta dalle altre, mentre è chiaro che alle creazioni della mente concorrono tutte insieme le facoltà del senso e dell' intelletto?

## PARTE QUINTA.

### FACOLTÀ ATTIVE DELL' INTELLIGENZA UMANA.

454. Nel subietto umano si dà un continuo alternarsi di potenze e facoltà obiettive e subiettive.

Chiamo *obiettive* quelle facoltà in cui gli obietti della mente hanno la parte principale, non concorrendovi il subietto più di quello che richiede la naturale necessità dell' intuire o del percepire: tali sono tutte le facoltà razionali passive in quanto apprendono le idee e le cose mediante le percezioni e la riflessione. Chiamo *subiettive* quelle in cui il subietto spiega un' attività maggiore di

quella che è richiesta dalla naturale necessità del conoscere. Tali sono quelle in cui il subietto umano opera in virtù della cognizione degli esseri.

455. Il subietto non può operare, se prima non riceva un impulso dal di fuori; e l'uomo riceve questo impulso tanto dalla sensitività animale che dalla spirituale, modificate passivamente. L'impulso della sensitività animale dà origine alle facoltà attive dell'istinto animale; ma l'impulso della sensitività spirituale, nascente dalla cognizione, dà origine non solamente a un istinto spirituale, ma anche ad altre facoltà attive più nobili dell'istinto, quali sono la volontà la elezione la libertà.

456. Dell'istinto spirituale trattammo, quando si parlò delle facoltà attive del senso. Ora ci resta a dire della volontà e della libertà.

## CAPO PRIMO.

### Della volontà.

#### ARTICOLO PRIMO.

##### CONCETTO E NATURA DELLA VOLONTÀ.

457. La volontà è la parte attiva della potenza d'intendere; e si definisce — la facoltà di operare dietro una cognizione, o sia per un fine conosciuto —. Siccome poi il fine che l'essere intelligente si propone è sempre un *bene* o suo proprio o altrui, così la volontà si definisce anche — la facoltà di aderire a un bene conosciuto —, e più genericamente — di aderire a un'entità conosciuta —, mentre il bene e l'essere sono la stessa cosa.

458. Questa *adesione* del subietto intelligente al bene conosciuto si eseguisce per via di un interno *riconoscimento pratico*, pel quale ciò che l'intelletto presenta come bene, dall'attività dello spirito viene stimato e amato secondo il grado di sua entità.

459. Da questa definizione si raccoglie: 1.<sup>o</sup> Che la volontà richiede qualche cognizione; se non mancherebbe l'oggetto intorno a cui operare, secondo il detto della scuola: *nihil volitum, quin præcognitum*. 2.<sup>o</sup> Che la volontà tende sempre al bene e rifugge dal male; operando

diversamente farebbe contro la propria natura. È vero che tante volte essa si appiglia al male morale, sacrificando la verità e la giustizia agli appetiti del senso: ma ciò non fa se non in quanto pospone un bene a un altro; però in tanto asseconda gli appetiti a danno del bene morale, in quanto considera ciò come bene.

460. Ho detto che l'atto della volontà consiste in un riconoscimento *pratico*. Il riconoscimento infatti può essere meramente *speculativo*, nel qual caso non è che una riproduzione più o meno intensa della *cognizione diretta*, e questo è un atto di quella che chiamasi *ragione teorica*; e può essere anche *pratico* e *operativo*, cioè prodotto dall'attività del subietto che si affeziona all'ente conosciuto, lo ama, se ne compiace; e questo è un atto della *ragione pratica*.

461. Quantunque la volontà sia facoltà essenzialmente cattiva, contuttociò non può operare se non dietro un *motivo*, che la ecciti a determinarsi a operare. Avviene di questa facoltà quello stesso che degl'istinti, i quali non si attuerebbero mai, se non fossero tratti dal bisogno di secondare un piacere o di fuggire un dolore.

462. I motivi che valgono a determinare la volontà a operare, sono di due specie, cioè *ragioni* e *impulsi*. Una ragione non è che un'idea; perciò le ragioni appartengono all'ordine degli esseri ideali. Gl'impulsi invece appartengono all'ordine delle cose reali e sussistenti.

463. Quanto alle ragioni, ove esse si prendano per sè, divise e separate dalle immagini, dai sentimenti, dagli affetti, non valgono a muovere la volontà se non all'atto della riflessione o della contemplazione; giacchè l'idea per sè non opera sul sentimento, e se non è accompagnata dal pensiero di qualche cosa reale che all'idea si riferisca, la volontà tutt'al più è mossa a contemplarla e bearsene, per quel piacere che l'essere intelligente prova nel percepire la verità, oggetto suo essenziale. Si eccettui però l'idea del *bene obiettivo* e *assoluto*, che è il bene della virtù; giacchè appena l'uomo si accorge che ci sono altri uomini e che c'è Dio, tutti esseri intelligenti che dimandano rispetto proporzionato alla loro dignità; appena, dico, l'uomo s'accorge dell'esistenza di questo bene assoluto, sente in sè un'inclinazione naturale alla moralità, alla giustizia, che lo stimola a ope-

rare moralmente bene. Che se lo spirito si ferma a bello studio a contemplare anche la pura verità, disgiunta da ogni reale percepito o pensato, anche questo atto si deve ritenere per *volontario*, e quindi ascrivere alla *ragione pratica*, e non già alla mera *ragione teoretica*.

464. Gl'impulsi, come si è detto, appartengono all'ordine delle cose reali. Non si creda però che gli enti reali possano operare sulla volontà direttamente, eccitandola alle appetizioni, senza l'intervento di altre facoltà. Prima di volere bisogna percepire col senso e coll'intelletto; alla percezione seguono gl'istinti animali e spirituali; i quali istinti movono da sè il soggetto all'appetito o animale o razionale o morale; allora viene in campo anche la volontà, potenza attiva e suprema, nata a imperare a tutte le altre. La volontà vi interviene o per secondare gl'istinti, o per opporvisi; e quando poi si è alzata a operare o si è formata un'abitudine, li rinforza, li aguzza, li eccita tante volte da sè stessa. Gl'istinti adunque sono quelli che danno il primo impulso alla volontà; giacchè se le pure idee non valgono a muovere la volontà alle sue volizioni, quando però si associano ai sentimenti e risvegliano gl'istinti, allora assumono la natura d'impulsi atti a muovere l'attività suprema essere dell'intelligente, che è la volontà. Per tal modo gl'impulsi della volontà altri sono animali, nascenti dal sentimento corporeo; altri spirituali, nascenti dai sentimenti spirituali; altri morali, nascenti dal sentimento morale.

465. Gli atti particolari della volontà si chiamano *volizioni*; e sono di due specie, cioè *atti eliciti* e *atti imperati*. L'atto elicito è una volizione che si compie e consuma dentro nella volontà, senza il concorso di altre potenze; l'atto imperato è una volizione, con cui la volontà move le potenze da lei diverse, affine di compiere l'atto stesso. Io voglio pensare a un amico, e ci penso realmente senza fare altra cosa: ecco un atto elicito della mia volontà. In seguito non solamente io penso all'amico, ma mi parto da dove mi trovo, per andare da lui; qui la mia volontà comandò alle potenze inferiori del movimento; ecco un atto imperato.

466. Se bene la volontà sia una facoltà unica, essa però non si sviluppa nell'uomo che per gradi; perchè

essendo essa la facoltà di tendere al bene conosciuto, non può volere il bene, se non quando e come le vien presentato dall' intelletto; e quantunque, date alcune circostanze, possa volere anche il contrario di ciò che l' intelletto e la ragione le presenta come bene di una data specie, però a questo passo non giunge di slancio, ma solamente quando sia divenuta signora e padrona de' suoi atti, mediante la riflessione. Essa non può uscire a verun atto se non in proporzione dello sviluppo intellettuale, dimodochè dal suo primo apparire fino al suo pieno sviluppo describe diversi stadi e viene acquistando maggiore energia; finchè giunge a quello stato, in cui è libera nel determinarsi alle sue operazioni. Analizziamo tutti questi gradi della volontà, che si ponno considerare come tante sue facoltà, o come tanti atti e stati diversi di una stessa potenza.

## ARTICOLO SECONDO.

### FACOLTÀ DELLA VOLIZIONE AFFETTIVA.

467. Le volizioni si distinguono in affettive e appreziate. Chiamo *volizioni affettive* quelle, a cui la volontà è condotta unicamente dalla percezione intellettuale, o a dir meglio da quella grata affezione che il subietto percipiente prova dalla comunicazione con un altro essere reale. Chiamo *volizioni apprezziate* quelle, a cui la volontà si determina in seguito a un giudizio sul prezzo delle cose percepite.

468. Data una percezione intellettuale, è dato eziandio un *sensu* intellettuale: il senso è facoltà passiva; ora, ad ogni facoltà *passiva* ne risponde una *attiva*. Quale sarà questa facoltà attiva che corrisponde al senso spirituale nascente dalla prima percezione? Non può essere che un' attività del soggetto come intelligente, che noi possiamo chiamare *spontaneità intellettuale*.

469. Ma questa spontaneità intellettuale da quale stimolo è suscitata? Il bambino non è mosso da principio alle sue percezioni, se non dall' *istinto animale*: ma se questo istinto non trova alcuna difficoltà nell' eseguire le sue operazioni, allora non c' è ragione per credere che il principio intellettuale si mova colla sua attività ad

alcuna volizione; il soggetto allora si limita a un'appetizione sensitiva, in cui riposa pienamente. Laddove se l'istinto animale incontra qualche ostacolo a soddisfare il proprio appetito, è ragionevole il credere che il soggetto umano si mova con tutte le sue forze per rimuovere gli ostacoli e soddisfare all'istinto; tra le quali forze essendo suprema quella dell'attività intelligente, egli impiegherà anche questa per giungere all'intento. Così si mette in atto la spontaneità intellettuale.

470. La prima funzione di questa facoltà è una di quelle che noi abbiain chiamate *volizioni affettive*. Finchè non ci sono che percezioni intellettive, non ci sono idee astratte; e perciò nè meno le idee distinte e riflesse di *fine* e di *mezzo*; per cui in questo primo atto della volontà del bambino, se bene ci sia e l'atto elicito e l'atto imperato, non ci può essere ancora un' *appreziazione* dell'oggetto percepito e voluto. L'oggetto è voluto in quanto è percepito come buono e grato, in quanto cioè affetta gradevolmente il senso corporeo, ma senza che la ragione l'abbia *giudicato un bene*, al che ci vorrebbe l'idea astratta e generica di bene; molto meno poi potrà attribuirgli un grado di bene, anzichè un altro. Pertanto il primo apparire della volontà nell'uomo, il suo primo operare è una volizione meramente affettiva, cioè non suscitata che dal senso e dall'istinto animale, senza verun giudizio sul prezzo della cosa.

### ARTICOLO TERZO.

#### FACOLTÀ DELLA VOLIZIONE APPREZIATIVA.

471. Essendo la volontà quella potenza per la quale l'uomo tende a un bene *conosciuto*, non può darsi alcun atto di questa potenza, alcuna volizione, che non sia preceduta da una *concezione* dell'intelletto. Finchè l'intelletto non ha che delle *percezioni*, la volontà non può uscire che a delle *volizioni affettive*: ma facciasi che l'intelletto sia giunto a formarsi delle idee astratte specifiche e generiche, di bene e di male. Giunta a questo punto, la mente può usare di queste idee, come di tante *regole* de' suoi giudizi, di tante *misure* della qualità e quantità di bene che hanno le cose; e però le

volizioni saranno non semplicemente affettive, non cioè eccitate dal solo istinto animale, ma anche *apprezziative* o sia dipendenti da giudizi che si portano sulla natura dei beni che si presentano nelle percezioni o che si concepiscono col lavoro dell'astrazione.

472. Coll'astrazione l'uomo si forma da prima le idee specifiche e generiche di bene e di male, sì materiale che spirituale. Il bene materiale è il bene proprio dell'animale; il bene spirituale è il bene di opinione, e il godimento stesso dello spirito. Un bene poi può essere da noi giudicato maggiore di un altro, quando sia posto a confronto; e il confronto si fa con le idee. Così avendo io l'idea del bene in generale, posso confrontare due cose a vedere in quale delle due si realizzi di più quell'idea; dal quale confronto ne segue poi l'*apprezziatura*, il *giudizio apprezzativo*. Una volta che noi abbiamo apprezzato un bene, allora possiamo appetirlo non solo per un istinto animale, ma anche per un istinto spirituale che nasce in conseguenza di quel giudizio. La volontà poi conferma questo istinto con un suo decreto, ed esce così a una *volizione apprezzativa*.

#### ARTICOLO QUARTO.

##### FACOLTÀ DELLA ELEZIONE.

473. Fornita la mente delle regole con cui giudicare del prezzo maggiore o minore dei beni, anche la volontà acquista un'attività nuova, che è quella di poter fare una scelta fra più beni che l'intelletto le presenta; questa è la *facoltà dell'elezione*.

474. Ma anche questa facoltà ha più gradi. Da principio la mente del bambino non conosce ancora altri beni che i fisici e materiali. Avendo presenti più beni di questa specie, egli è costretto a farne una scelta, non potendo goderli tutti; questa scelta però è diretta dalla maggior forza con cui un bene a preferenza degli altri suscita in lui l'istinto animale; dimodochè le sue volizioni apprezzative sono in pieno accordo colle affettive, come queste lo sono coll'istinto animale. Intanto egli viene formandosi delle opinioni e degli appetiti abituali riguardo ad alcuni beni fisici, che più gl'imprimono i sensi e la fantasia,



475. Osservando bene questo fatto del formarsi delle *opinioni abituali* sul prezzo dei beni, si vede che queste opinioni durano anche allora che quei beni reali han perduto la virtù che avevano una volta, quando se ne portò il primo giudizio. Non rare volte si continua ad amare un oggetto, non perchè egli conservi ancora il prezzo che aveva, ma in forza dell'opinione da noi formata; la stima pertanto che di esso abbiamo, non ha la sua ragione nella realtà dell'oggetto, ma nella forza del soggetto, che talvolta gli accorda ancora quella stima che più non si merita. Questa forza del soggetto la chiameremo *forza pratica*; la quale viene più e più ingrandendo con lo sviluppo della facoltà di persuadersi e di formare dei giudizi apprezzativi.

476. Sviluppandosi infatti la facoltà di astrazione, il fanciullo comincia a stimare non solamente i beni fisici che danno immediato diletto al senso, ma anche tutte quelle cose che conosce poter servire di mezzo a ottenere quei beni. Egli s'affeziona allora non meno al frutto, che al balocco con cui si trastulla, alla veste che dà piacere alla vista e attira gli sguardi, a tutto insomma donde sa prevenirgli decoro. E per tal modo si sviluppano in lui de' sentimenti e de' bisogni spirituali, e apprende a conoscere e perciò a bramare de' beni più nobili che non siano quelli del corpo; i quali beni si possono ridurre alla propria individuale grandezza. Ogni sentimento poi di questo genere è capace a suscitare un atto dell'istinto spirituale, e delle relative volizioni affettive. Che se egli farà dei paragoni e bilancerà fra loro questi beni, cioè i beni spirituali a fronte dei beni fisici o anche fra loro, allora le sue volizioni saranno anche apprezzative, e la facoltà d'elezione avrà preso un maggiore allargo. Egli allora potrà scegliere non solamente tra i beni fisici, ma anche tra questi e i beni spirituali. Ora qui si dà un conflitto di due potenze, dell'istinto animale, e dell'istinto spirituale. Donde penderà la vittoria? Se questa dipende dalla maggior forza dell'istinto spirituale, la vittoria è più accidentale che guadagnata dalla facoltà di elezione; se poi dipende dalla previa apprezzazione, allora si manifesta maggiormente la forza pratica e la volontà.

## ARTICOLO QUINTO.

## FACOLTÀ MORALE. — LIBERTÀ.

477. A questo punto la volontà ha già fatto ~~gran~~ passi nel suo sviluppo. Nell'appetire i beni essa non è guidata e quasi dominata dall'istinto animale, ma spazia nel mondo dei beni di un ordine superiore, dei beni propri dello spirito. La facoltà dell'astrazione la rende capace di confrontare, di conchiudere dei giudizi non appoggiati al solo grado del piacere attuale, ma dedotti mediante la facoltà di persuadere sè stessa, di crearsi delle opinioni.

Contuttociò il campo della facoltà di elezione e della forza pratica è ancora assai ristretto; tutto quello che può eleggere la volontà non esce dalla sfera di una classe sola di beni, che sono i beni propri del subietto. Il fanciullo non conosce e non considera ancora gli esseri se non in relazione con sè medesimo, nei rapporti cioè del diletto e dell'utile, o del danno e del dolore che gli esseri ponno recargli. Perciò la volontà, se bene possa scegliere fra più beni, non può ancora uscire a un atto morale: per poterlo converrebbe che conoscesse l'ordine dei beni obiettivi.

478. Chiamasi *bene subiettivo* quello che è goduto dal subietto percipiente, e che ha per fine questo stesso godimento: chiamasi *bene obiettivo* quello che è proprio degli esseri distinti dal subietto che li percepisce, o sia quel grado di entità e di eccellenza che hanno gli esseri per sè, prescindendo dal bene che possono produrre al subietto che li percepisce. Un servo, se si riguarda dalla sola parte dei servigi che presta a noi, è un bene a noi e non a sè; è un bene dunque per noi subiettivo; ma ove si prescinda dalla sua relazione di servo e si riguardi in sè stesso, come partecipe anch'esso della natura umana, in una parola come *persona*, allora si considera *obiettivamente*, come bene a sè, senza alcun rapporto al nostro bene, ma assolutamente.

479. Questa distinzione è importantissima, affine di conoscere come e quando incominci nell'uomo a svilupparsi la *facoltà morale*, che è la facoltà di praticare

il bene della virtù e della giustizia. Noi non possiamo essere moralmente buoni, se non rispettiamo gli esseri secondo il grado di loro entità; non possiamo rispettare l'entità degli esseri, se non conosciamo questa entità medesima; nè questa si può da noi conoscere fino a tanto che non consideriamo gli esseri non già in riguardo al bene, all'utile, al diletto che ponno recare a noi, ma in riguardo a quello che sono in sè stessi, e apprezzandoli per quel che sono, e non per quel che fanno a noi.

480. Finchè il fanciullo non ha conosciuto gli esseri se non dal lato del bene che a lui cagionano, egli non ha pensato che a sè, e non sa ancora che esistano altri beni in fuori de'suoi propri. Ma col rinforzarsi della riflessione e col vivere in società con altri uomini, viene ad accorgersi che anche gli altri sono simili a lui, che anch'essi appetiscono il proprio bene, che se ne risentono allorchè alcuno li impedisce dal conseguirli; s'accorge che quelle stesse cose che a lui danno diletto e perciò sono beni, lo sono anche per gli esseri intelligenti che a lui somigliano. Al primo far questi riflessi, gli si rivela l'ordine obiettivo e assoluto dell'essere e in pari tempo l'obbligazione di non far male agli esseri intelligenti, bensì di far loro quel bene che anch'egli appetisce: sente ch'egli non può cercare il proprio bene a danno e con dolore de'suoi simili; sente che il far loro del bene, il cercare di appagare i loro desiderii è cosa buona, e il contrariarla è cosa mala. Da questo punto egli è entrato nell'*età del discernimento*, cioè della distinzione tra il bene subiettivo e il bene obiettivo, tra il bene e il male morale, giudicando esser bene tutto ciò che non si oppone all'esigenza degli esseri intellettivi, ed esser male tutto ciò che, quantunque bene per lui, viene però in collisione con l'esigenze degli altri.

481. Conosciuto il bene obiettivo, si sviluppa nell'uomo la tendenza morale, cioè la tendenza al giusto e all'onesto; e mentre poc' anzi egli non poteva operare se non dietro la *stima subiettiva* degli enti, adesso può operare anche dietro la *stima obiettiva*: cosicchè si è aggiunta a lui una nuova forza pratica, una nuova facoltà, potendo seguire nelle sue volizioni sì l'una che l'altra di queste due regole de'suoi giudizi apprezzativi.

Le quali regole talvolta sono in pieno accordo, dimo-

dochè nel mentre facciamo bene a noi, lo facciamo anche agli altri, o non facciamo agli altri alcun male: ma talvolta vengono in collisione, dimodochè non possiamo procurare a noi un bene senza violare gli altrui diritti, offendendo i nostri simili o l'Ente assoluto. Allora l'uomo si trova in tra due: da una parte ha gl'istinti animali o spirituali, che allettano la sua volontà a sodisfarli; dall'altra ha gli enti che esigono rispetto; ha una voce che comanda, di cui sente la necessità assoluta.

Posto in questo bivio, in questa alternativa di sacrificare il bene subiettivo per regularsi secondo la stima obiettiva, o di sacrificar questa per secondare l'allettamento di quello, la sua *forza pratica* giunge al suo maggiore sviluppo; giacchè essa può dare la preferenza tanto al bene subiettivo che all'obiettivo, e rendersi nel primo caso colpevole di una violazione dell'altrui dignità morale, o nobilitarsi sommamente nell'altro caso mettendosi in piena armonia coll'ordine assoluto dell'essere.

482. In questa facoltà di elezione tra l'una specie e l'altra di bene, tra il bene e il male morale, si manifesta la *libertà* dell'uomo. *Libero* si chiama un atto, quando è esente da ogni necessità, per cui l'uomo possa tanto volerlo che volere il suo contrario: e siccome, dati due partiti, cioè quello di un bene subiettivo a danno del bene morale, e quello del bene morale con sacrificio del bene subiettivo, la volontà umana non è necessitata a determinarsi più tosto all'un partito che all'altro, ma vi si determina per una forza sua propria che in lei sorge alla presenza dei due beni; perciò diciamo che l'uomo gode della facoltà di operare liberamente.

483. Ma l'uomo non sarà libero anche quando son presenti più beni della stessa specie? — Se si parla dell'uomo non ancora giunto alla cognizione dell'ordine obiettivo e assoluto dell'essere, certamente si può dare in lui *elezione*, ma *libertà* non ancora. Pare che la sua elezione sia più tosto dipendente dalla forza con cui agiscono in lui gl'istinti, animale e spirituale, anzichè dalla forza unica della sua volontà. Che se vuolsi ammettere anche in questa specie di elezione una qualche libertà, sarà però tuttavia sempre vero, che il fanciullo costituito in questo grado di cognizione non gode di quella libertà che produce il bene morale ed il merito.

## CAPO SECONDO.

**Si dichiara maggiormente la distinzione  
tra la semplice volontà e la libertà.**

484. Importantissima è la materia che abbiain tra le mani: perciò non credo superfluo il ripigliarla ancora e sminuzzarla alquanto. La parola *libertà* pigliasi in diversi significati, che conviene accuratamente distinguere per non cadere in contradizione e in errori perniciosi. Noi però tralasciando tutte quelle distinzioni, che hanno uno stretto rapporto con la morale teologica, diremo soltanto di quella che passa tra la facoltà del semplice *atto volontario* o *spontaneo*, e quella dell'*atto libero*.

## ARTICOLO PRIMO.

## DELLA SPONTANEITÀ O LIBERTÀ DA OGNI VIOLENZA.

485. Se la volontà consiste nella facoltà di tendere verso un bene conosciuto, essa è un'attività propria per modo del subietto intelligente da escludere ogni violenza esterna. Una volontà che operi per una violenza che le-si usa, non può concepirsi, è una contradizione; essa vorrebbe e non vorrebbe al tempo stesso. La violenza è una forza estrinseca, che induce un altro essere a far qualche atto, senza che vi cooperi attivamente e presti anch'esso dell'opera sua. Ora la volontà è la facoltà di tendere verso un bene conosciuto; il che importa che una cosa si riguardi da lei come bene, e come tale si ami. Anche nel caso che si preferisca un minor male, questo minor male vien riguardato dalla volontà come un bene in confronto del male maggiore. E perciò anche quando la volontà pare violentata a voler una cosa per evitare un mal maggiore, in realtà non soffre violenza, ma vuole quella cosa per virtù propria. Il concetto di violenza importa che si ami una cosa contro voglia, che si tenda al male come male; ciò che è impossibile. Dunque la volontà non può andar soggetta a violenza.

486. E però se la volontà si determina a qualche atto, vi si determina per un'attività sua propria, senza sforzo, non costretta da veruna forza esterna: e perciò *spontaneamente*. Questa è quella che nelle scuole fu chiamata *libertà da ogni violenza* (*libertas a coactione*). Ma siccome la volontà, benchè non possa essere violentata, può tuttavia essere *necessitata* a operare, e la necessità esclude la vera libertà, o sia la libertà di far una cosa o di non farla (*libertas a necessitate*); perciò la volontà, se bene operi sempre spontaneamente, non opera sempre liberamente. E di qui nasce la distinzione tra la *spontaneità* e la *libertà*; ogni atto libero è anche spontaneo, ma non ogni atto spontaneo è libero, potendosi dare che la volontà operi necessariamente.

Ma di che necessità intendiamo parlare? Di quella che è inerente alla sua natura di facoltà attiva bensì, ma soggetta alla legge di tutti gli esseri capaci di appetito, i quali non possono appetire se non il bene. Ma il resistere a uno stimolo, a un impulso è un male, almeno un mal fisico, perchè cagiona molestia; perciò quando sia dato un impulso efficace, la volontà non può non operare. L'impulso poi è sempre efficace, quando non viene in conflitto con verun altro, dimodochè la volontà non abbia in suo potere l'elezione. Ora la volontà è necessitata 1.<sup>o</sup> nella sua tendenza al bene in generale, che è la inclinazione ingenita che tutti hanno verso la propria felicità; 2.<sup>o</sup> in tutte quelle circostanze, in cui essa non può sottrarsi all'efficacia degl'impulsi. Se la volontà ha questo di essenziale di tendere al bene, ha però anche dei limiti nei beni che le son presentati. Perciò essa non è libera di determinarsi, allorchè non ha presente che un bene solo: il bambino si trova spesse volte in simile circostanza. Essa non è libera nell'elezione tra più beni fisici, quando non conosce ancora i beni spirituali; nè è libera nell'elezione del bene obiettivo, se non conosce che beni subiettivi; nè finalmente, per tacere altri casi, è libera, quando opera eccitata da vivi e rapidi movimenti degl'istinti, senza che la riflessione possa aver luogo: tutto ciò si vedrà meglio in seguito.

## ARTICOLO SECONDO.

DELLA LIBERTÀ D'INDIFFERENZA O SIA DA OGNI NECESSITÀ.

487. Finchè la volontà dell'uomo è tratta necessariamente alle sue volizioni, non può chiamarsi libera, se bene sia spontanea. Ma quando essa si trova in presenza di più beni, nessuno dei quali la determini necessariamente alla scelta, allora essa entra in un novo stato, in cui è arbitra assoluta delle sue volizioni, potendo appigliarsi a qual più le piace dei partiti che le stanno presenti. Qui comincia in lei l'esenzone da ogni necessità; e siccome supponsi che essa non sia tratta alla determinazione dalla natura stessa dei beni che ha inanzi, i quali quanto a sè la lasciano in uno stato d'indifferenza e sospensione; perciò fu detta *libertà d'indifferenza*, *libertà da ogni necessità*, *libero arbitrio*.

Abbiamo già veduto che prima della libertà si sviluppa nell'uomo l'elezione; la quale o si fa tra più beni unicamente fisici e materiali, o tra beni fisici e spirituali, o tra più beni di quest'ultima specie. Quanto ai primi abbiain detto che la scelta non dipende dalla volontà, ma più tosto dalla natura stessa dei beni, che fanno propendere la volizione verso uno a preferenza degli altri. La libertà sembra intervenire nella scelta dei beni spirituali, la qual dipende da un giudizio apprezzativo; ma non è facile il decidere, se realmente, allorchè si tratta di beni tutti quanti soggettivi, la scelta sia un effetto propriamente della libera attività dell'anima, anzichè di particolari circostanze a lei estrinseche.

488. Noi però lasciate da parte le questioni oziose, e restringendoci a quello che più importa a conoscersi, parleremo qui di quella specie solamente di libertà, la cui esistenza merita maggiormente di essere dimostrata, voglio dire della libertà morale che è fonte del merito. Essa consiste nella — facoltà di scegliere tra il bene e il male morale, o sia tra il bene subiettivo e obiettivo, venuti in collisione fra loro —; la quale siccome consiste nell'esenzone da ogni necessità di scegliere fra l'uno e l'altro dei due partiti contrari, così può chiamarsi anche *libertà bilaterale*.

489. Proviamo primieramente coi fatti la sua esistenza, indi ne vedremo i caratteri e la natura.

Che noi siamo liberi a fare tanto il bene che il male morale (1), senza essere indotti nè all'uno nè all'altro da veruna necessità, è questa una persuasione radicata nell'animo nostro e attestata chiaramente dalla nostra coscienza. Primieramente ognuno degli uomini nell'atto di commettere un'azione buona o cattiva, è persuaso di avere in sè la forza di eleggere sì l'una che l'altra, senza essere necessitato nè a questa nè a quella. Commessa poi l'azione, egli sente che il merito o il demerito della medesima è da ascriversi a lui; sente di esserne stato egli solo il libero autore. E questo sentimento è sì forte, sì profondamente radicato nell'animo, sì buon discernitore del merito e del demerito, sì vigilante testimonio della nostra condotta, che non lascia sfuggire alcun atto avvertito della nostra volontà senza la sua sanzione. Esso ci sparge l'animo d'un piacere ineffabile, ogni volta che vinciamo noi stessi, tenendoci entro i limiti del giusto e dell'onesto, o che facciamo un'azione virtuosa e degna; ci punge e ci morde ogni volta che usciamo dall'ordine e ci facciamo servi delle passioni: noi insomma, dopo un'azione buona o cattiva, approviamo o rampogniamo noi stessi. Ma nessuno mai ha lodato o condannato alcuno di un'azione che non era in sua balia. Dunque la coscienza ne dice, che noi nella scelta del bene e del male morale siamo liberi.

490. E il testimonio della nostra coscienza concorda pienamente con quello della coscienza di tutti gli altri uomini. È questa una voce di natura; il genere umano si crede libero, e quando non lo fosse, sarebbero stolti i tributi di lode ch'egli concede a certe azioni, stolti i biasimi a cui condanna certe altre. Come poi giustificare le pene inflitte ai malfattori, e i premi e le co-

(1) Intendo qui di parlare unicamente del bene morale e della virtù *naturale*, e non già del bene nell'ordine *sopra-naturale*, a cui è necessario sempre l'aiuto della grazia divina. Data però la grazia, ancora è libero l'uomo a seguirla o non seguirla. Il nostro discorso è applicabile alla libertà di fare anche il bene meritorio della vita eterna, purchè diasi come un postulato l'elemento necessario dell'aiuto soprannaturale.



rone concesse a chi ha giovato l'umanità? perchè le esortazioni, se il bene è un caso e una fatalità? perchè le minacce, se il male è indeclinabile?

491. Sia dunque che si consulti la propria coscienza, o il sentimento universale degli uomini, noi non possiamo dubitare dell'esistenza della libertà bilaterale. Passiamo a vederne più da vicino la natura e la maniera di operare. È dell'essenza della libertà l'andar esente da ogni necessità di determinarsi più tosto a un partito che al suo opposto. Se dunque l'uomo gode della libertà di cui parliamo, convien provare ch'egli non è indotto a operare il bene e il male da veruna forza estrinseca a lui. Al che si richiede prima di tutto la cognizione del bene tanto subiettivo che obiettivo; si richiede inoltre un'attività che non abbia un costante e determinato rapporto cogli stimoli e impulsi dati alla volontà, ma che anzi perturbi l'azion loro e loro si opponga, aiutando i più deboli contro i più forti, e determinando il subietto ad appigliarsi a un partito, quandanche egli si trovasse in bilico.

492. Ora, quante volte avviene che gli uomini, malgrado la forza preponderante degl'istinti ai beni subiettivi, diano la preferenza all'inclinazione morale, e la facciano trionfare? quanto più di sovente all'incontro, non ostante il rimorso della coscienza, in onta di tutte le esortazioni, a dispetto anche di qualche loro interesse, seguono la parte peggiore e si appigliano al male? che se poi l'allettamento sta, per così dire, in bilancia, essi non sono necessitati a far chinare la bilancia più tosto da una parte che dall'altra; ma ora seguono un partito, ora il suo opposto. Questo fatto, che è pur sì frequente e facile a osservarsi, non si può spiegare se non ammettendo una forza della volontà, la quale sia immune non solamente da qualunque forza esterna, ma anche da qualsivoglia interiore e naturale propensione.

493. Ma come mai può succedere, che la volontà, posta fra due beni opposti, ritenga questa signoria di sè medesima e assoluta padronanza delle sue volizioni? Ciò si spiega dalla natura dei beni o sia degli impulsi che danno eccitamento alla volontà. Questi impulsi sono l'inclinazione a qualche bene soggettivo, e l'inclinazione al bene morale, oggettivo: entrambe queste inclinazioni,

essendo limitate e finite, non hanno forza di necessitare la volontà. Si l'una che l'altra le presentano un allettamento, e tentano rapirla a sè; ma appunto da questo conflitto, da questa discordia ne nasce, che l'una vien limitata dall'altra, la forza dell'una vien contro-bilanciata dalla forza dell'altra; cosicchè la volontà, nell'impossibilità di abbandonarsi con un solo atto ad entrambe, siede arbitra in mezzo a loro, e prima di venire a una scelta, delibera con sè stessa.

E sia pure che uno stimolo sia più forte dell'altro; in questo caso o lo stimolo è di tanta forza da togliere tutta l'efficacia all'altro, e allora deve dirsi che la volontà non ha presenti due beni, ma uno solo, come avviene nei moti subitanei, in cui la volontà non ha spazio a riflettere e non può abbracciar che un partito; o è tale da lasciare ancora operare lo stimolo opposto, e in tal caso la volontà o se ne sta come sospesa senza decidersi per nessuna parte, rimanendo fredda spettatrice di ciò che avviene nella sede degli istinti; o se si determina, esercita una nova sua forza, la quale dà il tracollo alla bilancia; e questa forza è la libertà.

494. Ma perchè ella s'appiglia all'un dei partiti opposti? se nè l'uno nè l'altro basta a determinare la volontà, dunque la volontà opera senza una ragione sufficiente; e ciò rendendo l'operazione irrazionale e istintiva, svanisce ogni concetto di libertà, la quale non può consistere in una determinazione cieca e fatale: che se poi la volontà, nel determinarsi a un partito, opera in conseguenza di una ragione, allora quella ragione onde si determina a operare, non è più una forza intrinseca e sua propria, ma è forza estrinseca.

Non c'è dubbio, che la volontà non può operare senza una ragione sufficiente. Dire, come fanno alcuni, che la volontà può determinarsi senza una ragione, è distruggere la volontà stessa, la quale è la potenza d'inclinare verso una cosa conosciuta come buona; e la bontà della cosa è appunto una ragione sufficiente del suo operare. Per provare la libertà d'arbitrio dicono costoro, che la volontà *vuole perchè vuole*; ma essi confondono la volontà che non è tratta a determinarsi da veruna forza esterna, con una volontà che non ha per ragione se non la sua stessa *volizione*. Nel che c'è petizione di princi

pio, perchè si tratta appunto di dare la ragion sufficiente della volizione stessa; ora una cosa non può essere a un tempo e causa e effetto. Perciò se la volontà vuole, deve aver la ragione del suo volere.

Ma una ragione, come abbiain detto, è una semplice idea; e l'*idea* non è efficace da sola a muovere la volontà, come lo sono gl'*impulsi*. Perciò fin a tanto che alla volontà non stanno presenti che delle ragioni, essa non può mai essere necessariamente piegata a un partito, senza che vi concorra colla sua propria spontaneità. E così le ragioni dell'operare non sono mai sufficienti, ma sono fredde e inattive, se la volontà non cede a veruna. Ecco dunque l'impero della libertà sulle ragioni; la libertà è quella sola che rende efficace e prevalente la ragione dell'operare, per modo che, se ogni ragione mancasse, non ci sarebbe nè libertà nè volontà; se una ragione fosse per sè efficace, ci sarebbe volontà ma non libertà; ma se poi la ragione non è efficace per virtù propria, ma si rende tale dalla volontà stessa, allora c'è piena libertà d'arbitrio.

495. E qui si distingue tra l'efficacia e la prevalenza d'una ragione. Se non fosse presente alla volontà che una sola ragione di operare, certo non si renderebbe efficace, se non in virtù della forza spontanea della volontà, senza che ancora la libertà vi intervenisse; ma se all'incontro stan presenti più ragioni, la volontà, onde rendere efficace una di esse, deve fare una scelta, deve renderla *prevalente*, indebolendo e distruggendo la forza dell'altra, nel che consiste la libertà.

496. La volontà infatti rende prevalente una ragione in virtù della sua *forza pratica*, con cui crea a sè stessa delle persuasioni a proprio piacere e si determina liberamente a un partito. E invero la volontà posta in mezzo a due partiti, nessuno dei quali la determini necessariamente, non può venire all'elezione, se prima non rifletta sull'uno e sull'altro, paragonandoli fra loro. Ma essa può dirigere la riflessione da qual parte più le piace; può considerare una cosa sotto un aspetto, anzichè sotto l'altro; può durare più o meno a lungo in questa meditazione dei partiti. Dalla *meditazione* dell'oggetto ne nasce, ch'essa lo apprenda vivamente sotto quell'aspetto, sul quale concentra a bella posta la sua attenzione, tra-

sandando tutti gli altri, dimodochè ingrandisce nella mente il pregio di un oggetto, scemando quello dell'altro. Qui sta veramente l'esercizio del libero arbitrio, il nervo della forza pratica. Dietro questa *viva apprensione* la volontà pronuncia poi un *giudizio pratico*, col quale si appiglia a quel partito che ha più vivamente appreso, amandolo o vero odiandolo.

497. La volontà pertanto, conosciuto direttamente un oggetto, può portarsi inverso a lui in due modi; può esaminario sinceramente com'è in sè stesso, in tutta la sua completezza; e può anche ingrandirlo o abbassarlo per modo, che riesca a un giudizio pratico contrario alla verità e all'entità di quell'oggetto. Nel primo caso segue il bene obiettivo, nel secondo il bene subiettivo: e siccome la volontà non fu necessitata a condursi nella sua prima riflessione più tosto di un modo che di un altro, ma fu affatto libera; libera parimenti deve dirsi e nell'apprensione viva, e nel giudizio pratico, e nel conseguente odio o amore dell'obietto. Ma la ragion sufficiente dell'operare è riposta nella viva apprensione, opera della volontà; dunque la volontà è libera nel produrre a sè la ragione del suo operare. Per questo la libertà, di cui parliamo, si chiama anche *libertà d'arbitrio*; mentre si radica e fonda nella libertà di giudicare praticamente, cioè di formare dei giudizi che conducono alla pratica.

498. E così la libertà bilaterale può definirsi in genere la — facoltà di determinarsi, per una forza propria e intrinseca, tra il bene e il male morale. — Dove si vede per le cose fin qui discorse, che all'esercizio di questa facoltà è necessario che concorrano questi atti diversi: 1.<sup>o</sup> la *conoscenza* dei beni o partiti, sui quali deve cadere la scelta; i quali beni devono essere di due specie, cioè l'oggettivo e il soggettivo, l'uno in collisione coll'altro: 2.<sup>o</sup> l'*impulso* sì dell'un bene che dell'altro su la volontà; mentre se uno solo di essi rapisse a sè tutta quanta la forza del soggetto intelligente, non si potrebbe dire che la volontà avesse presenti più beni, non bastando la pura idea di una cosa a costituire l'impulso: 3.<sup>o</sup> la *deliberazione*, o quell'atto con cui la volontà propone di operare, senza ancora essersi determinata a verun partito; col qual atto perciò si fa ad esaminare a quale dei partiti dovrà appigliarsi; atto importantissimo ed es-

senziale alla libertà, mentre tolto l'esame dei partiti, l'elezione sarebbe cieca e fatale: 4.<sup>o</sup> l'*elezione*, o il *giudizio pratico*, il quale è la conclusione dell'atto precedente, o sia della riflessione sui due partiti: 5.<sup>o</sup> la *volizione*, che è l'atto compiuto della libertà; atto che può bensì sospendersi o ritrattarsi, ma che compiuto una volta, non è più libero ma solamente volontario. La libertà entrò in campo dall'istante che si cominciò l'esame dei partiti; l'esame ebbe quell'esito che piacque alla *forza pratica* della volontà, e fu conchiuso con un *giudizio operativo*: dunque il nervo della libertà è appunto la forza pratica, posta in mezzo a due partiti opposti e árbitra assoluta del suo giudizio apprezzativo e pratico.

### ARTICOLO TERZO.

#### DELLE CAUSE CHE IMPEDISCONO O INDEBOLISCONO LA LIBERTÀ.

499. È un fatto che le potenze inferiori alcune volte oppongono degli ostacoli all'esercizio della libertà, sottraendosi al suo impero e movendosi da sè senza aspettarne i decreti. Il che accade o per difetto della facoltà di elezione, o per difetto di forza pratica.

500. L'elezione può essere impedita 1.<sup>o</sup> per mancanza di ragion sufficiente, cioè idonea a eccitare l'atto della libera elezione; come è il caso dei fanciulli che non conoscono altri beni che subiettivi: 2.<sup>o</sup> per la mancanza di due o più beni fra cui possa cadere la libera scelta; per esempio, se il bene subiettivo si trovasse in pieno accordo coll'obiettivo, il dovere coll'utile e col diletto; nel qual caso ci sarebbe anzi spontaneità, che libertà, quantunque ci possa essere libertà, qualora la volontà sia da prima sospesa tra l'operare e il non operare. Non parliamo poi della percezione immediata del bene infinito, la quale è propria solamente dei comprensori celesti.

501. Riguardo alla virtù pratica bisogna distinguere tra l'atto elicito e l'atto imperato. L'atto elicito, consumandosi tutto quanto nella volontà, non può mai esser impedito da forza esterna: l'atto imperato all'incontro, come quello che move le potenze inferiori, può incontrare ostacoli che gl'impediscono di eseguire i suoi decreti. Il che però non diminuisce la libertà, la quale

è tutta interna e indipendente da ogni esteriore violenza. Ma se l'atto elicito non può essere impedito da forza esteriore, può esserlo dal ricalcitrare delle potenze a cui viene imperato; allora la forza pratica incontra dei nemici interni e domestici, con cui viene in lotta, rimanendone talvolta vinta e sopraffatta. Il che avviene per due cagioni principalmente: 1.<sup>o</sup> per la debolezza della virtù pratica, 2.<sup>o</sup> per la troppa forza di qualche potenza inferiore.

502. Quanto alla debolezza della virtù pratica, essa è non solamente un domma della rivelazione e della tradizione, ma un fatto attestatoci dal consenso universale e dalla nostra coscienza. La corruzione del genere umano è la radice di questa debolezza, la quale si accresce altresì dagli effetti che seco porta una tal corruzione, come sono la lentezza e limitazione della facoltà del giudizio necessario a conoscere il bene e affezionarvi. Ora, questa lentezza, se bene non tolga per sè il libero arbitrio, tuttavia lo abbandona qualche volta all'impeto delle passioni o sia degl'istinti, allorchè questi non lasciano campo alla riflessione; sempre poi ne indebolisce la forza.

Molto più poi si accresce questa debolezza naturale, qualora si aggiunga un difetto di *forza unitiva* tra la volontà e le varie potenze intellettive e sensitive. Il disgregamento delle diverse potenze del soggetto umano, in conseguenza di un difetto naturale, deve necessariamente sottrarle all'impero della volontà.

503. Le potenze che vengono talvolta in lotta con la volontà sono l'istinto animale, l'istinto umano, il giudizio speculativo e il pratico, le volizioni virtuali e abituali.

504. L'*istinto animale* può prevalere alla volontà 1.<sup>o</sup> quando la volontà non può opporsi a'suoi movimenti, perchè manca la cognizione del partito opposto, cioè del bene, contro il quale si move l'istinto animale; il che è proprio dei bambini, in cui la volontà è impotente a reggere gli appetiti e i movimenti istintivi. 2.<sup>o</sup> Quando la volontà è impedita nell'è sue operazioni, come nel sonno e nel sonnambulismo. 3.<sup>o</sup> Quando l'istinto opera con tanta forza e celerità, che la forza pratica ne resta sopraffatta e vinta, come è il caso degli idrofobi, dei furiosi e di tutti quelli in cui l'istinto animale è suscitato da qualche morbosa affezione. 4.<sup>o</sup> Allorchè l'istinto ha preso qualche piega

dalle abitudini contratte: l'abitudine fa che l'istinto si mova non solo senza attendere il consenso della volontà, ma anche contro i suoi decreti. In questi e somiglianti casi la volontà può essere talvolta libera nell'atto elicito, e necessitata nell'atto imperato; e può talvolta esser sedotta dall'istinto e pienamente soggiogata nell'atto elicito stesso. Nel primo caso reclama contro i movimenti istintivi, se bene non valga a impedirli: ma nell'altro vi si arrende senza contrasto, per impotenza a impedirli.

505. L'istinto umano si sottrae all'impero della volontà col rin vigorire l'istinto animale e suscitare le passioni. Per due cagioni avviene che la volontà ceda all'istinto. 1.<sup>o</sup> Perchè talvolta l'istinto punge acremente e opera con somma rapidità; e siccome la volontà non opera liberamente che dietro un giudizio della mente e una deliberazione, se questa sia tolta dall'insorgere troppo gagliardo e repentino dell'istinto, essa vien trascinata quasi alla sua insaputa a delle volizioni favorevoli all'istinto: questo è il caso di quelli che i teologi chiamano *moti primo-primi* nei quali è tolto il campo alla riflessione, e quindi alla libertà. 2.<sup>o</sup> In causa della debolezza della forza pratica, di cui abbiám parlato pocanzi.

506. L'istinto sensuale e l'istinto umano influiscono anche nelle operazioni della mente, la quale perciò è tratta tante volte in errore. Tutte le azioni della volontà sono precedute da un *giudizio teoretico* e da un *giudizio pratico*. Il giudizio pratico si distingue dal teoretico, perchè questo non è causa di azioni, come quello; tuttavia l'uno è congiunto coll'altro, e tante volte il teoretico è causa del pratico; giacchè se quello fosse necessariamente falso, questo non potrebbe esser frutto della libera volontà. Ma il giudizio teoretico non potrebbe essere sedotto se non dagli istinti, animale e umano; giacchè se non fosse la gagliardia degli affetti e delle passioni, non si vedrebbe come mai la mente potesse essere sedotta necessariamente a proferire un giudizio falso speculativo.

Gl'istinti possono operare sulle determinazioni della volontà in due modi, cioè o determinandola indipendentemente dal giudizio, o mediante un giudizio che vien da essi falsato. Di sopra abbiám parlato del primo modo: qui parliam del secondo. Che la volontà possa essere trascinata necessariamente a dei falsi giudizi e ragionamenti,

lo prova il fatto 1.<sup>o</sup> dei mentecatti, in cui la mente è tiranneggiata dalle sensazioni e dalle immagini, 2.<sup>o</sup> di coloro che per la violenza delle passioni, per la mobilità della fantasia, o la vivezza del sentimento s'illudono nei loro giudizi e imbevono delle false opinioni, cui dopo qualche tempo, sedato il tumulto degli affetti e tornato il sereno della mente, riconoscono e ritrattano.

507. Ma l'errore può guastare talvolta anche il giudizio pratico-morale. Il che però non può accadere se non per un caso accidentale, straordinario, e sempre colpevole in causa. È vero che la verità morale talvolta si oscura nella mente dell'uomo, o gli produce un'impressione debolissima a petto del sentimento corporeo e delle affezioni dell'istinto: ma questo accade solo perchè l'anima ritira lo sguardo dalla contemplazione della verità, e datasi in balia delle sue passioni, attinge da queste i suoi giudizi e i suoi sentimenti; e col lungo tener chiusi gli occhi alla luce della verità morale arriva finalmente a rendersi cieca e a cancellare, riguardo a certi oggetti particolari, ogni sentimento del giusto e dell'onesto. Giunta a questo estremo di miseria essa forma dei giudizi pratici necessariamente falsi, che però sono l'effetto delle precedenti nequizie, e perciò colpevoli nella prima origine. Chi è esperto del modo di pensare d'una certa classe della società che non si cura punto delle pratiche religiose, ben sa quante massime immorali sono tenute per verità evidenti o almeno per opinioni probabili, ancorchè coloro che ne sono convinti, vivano in mezzo a un numero assai maggiore di uomini che professano una morale direttamente opposta. Coloro stessi che da una vita nequitosa fanno ritorno alla virtù e alla religione, stupiscono di sè medesimi, e par loro di essersi risvegliati da un profondo sonno, in cui colpevolmente, tuttochè tranquilli, dormivano.

508. Nell'uomo già sviluppato si danno delle volizioni virtuali e abituali, che influiscono anch'esse a porre dei limiti alla libertà. Per volizione *virtuale* intendosi una certa inclinazione della volontà ad appetire invincibilmente un oggetto, al primo esserle presentato. La volizione *abituale* all'incontro è una certa inclinazione, per la quale la volontà non solamente piega e propende verso un oggetto, ma è già determinata a volerlo per una precedente volizione da lei non mai ritrattata.



Ora queste due specie di volizioni scemano la forza della libertà, perchè influiscono a determinarla più tosto a una maniera di operare che a un'altra, già prima ch'essa operi realmente. L'istessa corruzione che portiamo dalla nascita è già una piega della volontà verso i beni degli appetiti irrazionali e le lusinghe dei sensi; e questa mala piega poi viene a riuscire ancor più funesta per le abitudini che si vanno formando in noi fino dai primi nostri anni. Queste volizioni dunque, virtuali e abituali, finchè durano, sono un certo vincolo alla libertà.

Ma questo vincolo non è mai di tanta forza, che la libertà non possa romperlo ed emanciparsene. Giacchè, se bene gli abiti contratti, considerati in sè, inducano ben di sovente la volontà a degli atti necessari, perchè l'abito non lascia tante volte un campo alla riflessione e distrugge l'efficacia della verità morale che rimane come soffocata e spenta; tuttavia gli abiti stessi derivano da un abuso precedente di libertà, cosicchè gli effetti degli abiti sono a un tempo e necessari in sè e colpevoli in causa.

Inoltre, quantunque nell'impeto della passione la volontà già abituata non pensi nè pure alla resistenza; tornata la calma può sempre a suo arbitrio fermarsi nella contemplazione della verità morale, dell'ordine eterno e assoluto della giustizia, che non può in verun modo cancellarsi pienamente dall'intelletto umano, essendo inchiuso in quel lume di ragione che tutti portiamo da natura.

Perciò l'arte massima del proprio perfezionamento consiste nel dare libero sviluppo alla nostra parte razionale, facendo sì che i sensi, gl'istinti e tutte le nostre facoltà concorrano a uno scopo medesimo, che è quello di attuare in noi il maggior grado possibile del bene morale.

## SEZIONE SECONDA.

### DELL' ESERCIZIO DELLE POTENZE.

#### CAPO PRIMO.

#### **D'ond : dipenda l'esercizio delle potenze in generale.**

509. Il principio universale d'ogni esercizio e svolgimento delle potenze si può formulare così: — Ogni ente

composto di atto e di potenza soggiace alla legge d'inerzia —. Il qual principio si spiega con quest'altro: — Nessuna potenza passa dall'inerzia all'azione, se non riceve un primo eccitamento da cosa diversa da sè —.

510. Posti questi principii, diciamo che, se bene l'anima sia essenzialmente attiva e abbia in sè diverse potenze, essa però come forza limitata e finita, non uscirebbe mai a verun atto secondo, e perciò non si svilupperebbe mai, se da qualche causa esterna non venisse eccitata e determinata a porre in esercizio le sue facoltà. Giacchè a poter operare è necessario un bisogno: ora, l'anima umana limitata, per una semplice ipotesi, al sentimento fondamentale e all'intuizione dell'essere, o tutt'al più alla percezione abituale intellettuale del sentimento animale, si troverebbe in un'assoluta impossibilità di fare verun atto, tranne quello del suo essenzial sentire intendere e percepire. Il sentimento fondamentale, attesa la sua abitudine e uniformità in tutto il corpo, non potrebbe bastare a muovere l'istinto sensuale; perciò l'anima sensitiva non avrebbe altra attività che quella immanente e invariabile dell'istinto vitale e primigenio. L'intendimento poi non avendo altro oggetto che quello dell'essere indeterminato, sarebbe privo di ogni sua particolare attività, tranne quella del percepire l'uniforme sentimento animale.

Il che è una conseguenza della legge d'inerzia, a cui obediscono tutti gli enti creati, e per la quale avviene che — ogni ente conserva il suo stato o la sua azione, finchè una causa estrinseca non venga a modificarlo, e ad eccitarlo per tal modo a cangiar di stato e di azione —.

511. Ma da questo stato d'inerzia lo spirito umano è tratto fuori fin dal primo momento di sua esistenza da mille forze, che lo modificano e lo spingono a operare, e così lo conducono a svilupparsi. Di queste forze noi ora dobbiamo brevemente ragionare.

## CAPO SECONDO.

**Delle cause in particolare  
che muovono al loro esercizio le diverse potenze.**

512. Posto il principio che — lo spirito umano non si move all'esercizio delle sue potenze se non in causa

di qualche stimolo —, per procedere con ordine bisogna discorrer prima di quelle cause che movono le potenze passive, poscia di quelle che movono le potenze attive.

## ARTICOLO PRIMO.

### CAUSE MOVENTI LE FACOLTA' PASSIVE.

513. Le potenze che per le prime si alzano a operare sono le passive; il che non è che un corollario della legge d'inerzia. Infatti non può concepirsi che l'anima eserciti la propria attività di appetire, sia coll'istinto sensuale, sia con la volontà, se non ne abbia ricevuta la spinta da qualche novo sentimento.

514. Ma qual'è poi la causa, che determina l'esercizio delle potenze passive? Quanto alle facoltà passive del senso animale, noi sappiamo che il sentimento corporeo risulta e del senziente e del sentito. Ora, qualunque immutazione avvenga nel sentito, questa deve necessariamente influire sul principio senziente; giacchè, cangiate le condizioni dell'uno, devono cangiarsi necessariamente anche quelle dell'altro, atteso il fisico influsso fra l'anima e il corpo. L'anima tende incessantemente a organizzare la nova materia che si assimila, e a produrre tutti i fenomeni della vita corporea; e le impressioni che le parti corporee soggettive ricevono dal reciproco loro contatto e moto e dai corpi esterni, mantengono l'anima in una continua cooperazione, per la quale si svolge la potenza passiva del sentire in tutte le sue varie percezioni dei cinque sensi.

515. Quanto poi alle potenze passive dell'intendimento, esclusa la semplice intuizione dell'idea dell'essere, la quale è affatto indipendente da ogni stimolo e influsso corporeo, tutte le altre operazioni conoscitive abbisognano esse pure di uno stimolo appropriato. In vero l'intuizione dell'essere ideale non può venir determinata da verun sensibile, perchè davanti a quella intuizione non troviamo nessun atto intellettuale, e d'altra parte tutto ciò che proviene dal senso è determinato; cosicchè essa non può suscitarsi in un'anima se non dall'atto stesso del Creatore, il quale crea l'intelletto umano col mettere l'anima in relazione coll'ente ideale. Ma nell'ipotesi

che un'anima non avesse dal Creatore questo primo intuito, bisognerebbe ripeterlo dalla forza stessa dell'anima sensitiva, ciò che si oppone al principio ontologico che — nessuna causa produce un effetto maggiore di sè —. Or chi non vede che è di più intendere che sentire? Come dunque la forza sensitiva potrebbe produrre l'intuizione, che è un atto essenzialmente superiore a quello del sentire, un atto con cui la creatura si mette in comunicazione coll'ente universale, eterno, infinito?

516. Toltone però l'intuito primitivo e continuo dell'essere indeterminato, tutti gli altri atti conoscitivi ricevono la spinta da un eccitamento sensibile. Le intuizioni delle idee determinate non avvengono se non in seguito ai dati sperimentali, i quali se da una parte bastano a suscitare, dall'altra sono gli unici eccitamenti che abbia lo spirito umano. Difatti, l'unico intelligibile, con cui la mente umana comunichi, è l'*essere ideale indeterminato*, giacchè, quanto alle idee determinate, esse non aggiungono propriamente un novo *essere* intelligibile, ma solamente dei *modi*, che s'intendono nell'*essere* e che ci vengono somministrati dal senso interno ed esterno. Dunque, tolto l'essere ideale, che è sempre identico, sempre per sè indeterminato, noi non riceviamo dal Creatore altra parte dell'essere intelligibile e perciò nessuno stimolo *immediato* e *a priori* delle nostre operazioni intellettive. Ma qual altro stimolo dunque può restare allo spirito dei tanti suoi atti cogitativi, se non quelli che consistono nel sentimento spirituale e corporeo e nelle sue modificazioni?

Il fatto stesso comprova questa nostra asserzione. Il *percepire intellettuale* è determinato dalle reali sensazioni; l'intuizione dell'idea che del percepire è necessario elemento, non è che una nova intuizione dell'essere come fornito di modi particolari; la riproduzione delle idee specifiche per mezzo della *memoria* è accasionata dalle immagini sensibili; e finalmente tutte le operazioni della *riflessione* sono dipendenti bensì dalla volontà, ma non senza uno stimolo, qual è il linguaggio. Ma su quest'ultimo è d'uopo che ci fermiamo alquanto più a lungo.

## ARTICOLO SECONDO.

## DEL LINGUAGGIO COME STIMOLO E MEZZO DELLA RIFLESSIONE.

517. Due questioni importanti-si possono fare relativamente al linguaggio, considerato come stimolo della riflessione. 1.<sup>o</sup> Si può dimandare quale e quanta sia la necessità del linguaggio, come stimolo della ragione e strumento del suo sviluppo. 2.<sup>o</sup> Riconosciuto il bisogno di esso per questo sviluppo, è inevitabile la questione della sua origine; perchè, se è vero che l'uomo può da sè svelgere le sue facoltà razionali senza un eccitamento esterno, in tal caso potrà anche inventare il linguaggio; ma se è vero invece il contrario, sarà in pari tempo dimostrato che il linguaggio primitivo, almeno nei fondamentali suoi elementi, non può essere d'invenzione umana, ma deve il primo uomo averlo ricevuto da Dio col fatto stesso della creazione.

## § 1.

*Necessità di alcuni segni sensibili  
per lo sviluppo della ragione.*

518. La ragione non può svilupparsi, se non a condizione di scomporre nei loro elementi le cognizioni primitive, e di connettere verità con verità, onde dedurne tutte quelle che non sono inchiusse nelle cognizioni primitive stesse. Queste non consistono che nella cognizione positiva di noi e delle cose sensibili; e fino a tanto che lo spirito umano è limitato alle prime percezioni, la ragione non può dirsi sviluppata. Vediamo a quali operazioni essa sarebbe ristretta, supponendola priva ancora dei segni sensibili delle idee, cioè del linguaggio.

519. Tolto il linguaggio, qualunque sia, la mente non sarebbe per fermo del tutto inoperosa e impotente; essa sarebbe atta a produrre tutte quelle operazioni, alle quali fosse eccitata dagli stimoli naturali.

Fornita dell'idea indeterminata dell'essere, la mente umana è capace di pensare l'esistenza di tutte quelle cose che cadono sotto i sensi. Essa dunque è capace di pensar l'esistenza del sentimento animale fondamentale,

e di tutte quelle forze materiali che lo modificano. Ecco tante percezioni intellettive di cose sensibili e anche del proprio sentimento corporeo.

Ma al di là di queste operazioni lo spirito umano non potrebbe dare un passo: esso non potrebbe nè meno distinguere il proprio sentimento dal suo termine, che è il corpo; non potrebbe riconoscere la spiritualità sua propria e gli atti della ragione. Tutto ciò che esso percepisce in questo periodo della vita, è composto e non semplice, è concreto e non astratto, è legato alle reali sensazioni e non già ideale e puro. Come dunque gli sarà possibile di svincolare l'idea dalla realtà, di scomporla nelle varie sue parti, di presentarsi al pensiero delle idee generiche, degli astratti, con cui paragonare le percezioni, e così notarne le somiglianze e le differenze, le cause e gli effetti, dedurre le conseguenze di cui quelle prime cognizioni sono feconde? È vero che l'idea dell'essere contiene in sè virtualmente tutte le cognizioni a priori; ma come distinguerle e fissarle riflessamente, assorgendo ai concetti dell'infinito, del necessario, dell'assoluto, del possibile, se lo spirito non sa analizzare gli oggetti del proprio pensiero?

520. Si dirà forse che le idee delle cose una volta percepite possono riprodursi davanti al pensiero anche dopo le reali percezioni, e quindi presentarsi isolate e suscettibili di analisi? È vero; le idee si possono riprodurre difatti disgiunte dalle percezioni. Ma quali idee? Solamente quelle che rispondono alle percezioni reali. Ora quali sono gli stimoli che ne determinano la riproduzione? Sono le immagini sensibili; giacchè la sensitività interna, ricevuta una volta l'esterna impressione, può dalla stessa attività dell'anima o da altre circostanze riprodursi per un oscillamento delle fibre cerebrali. Ma qual sarà l'effetto di questa riproduzione delle idee davanti al pensiero? L'idea così riprodotta ha forse acquistato un grado maggiore di chiarezza, ha forse assunto una forma nova e distinta? Non già; la ragione finora non le ha fatto intorno nessun lavoro; e all'idea lo spirito non ha ancora atteso riflessamente; esso si occupa tutto della parte sensibile che unicamente lo interessa.

521. Si dirà, che le idee riprodotte così simultaneamente davanti al pensiero possono eccitare la ragione a

confrontarle e a notarne le somiglianze o differenze? Io concedo che la mente anche prima dell'uso di un linguaggio, possa vedere alcuni rapporti delle cose; essa però in tale stato li vede congiuntamente agli enti fra i quali passano, e non già in separato. Ora, finchè la mente non è giunta a considerare i rapporti degli enti con delle idee generiche e con degli astratti puri, non è capace di vero confronto nè di raziocinio. La sola astrazione è quella che ci fornisce il mezzo di ragionare, perchè il raziocinio consiste nel trovare il rapporto fra due termini mediante un'idea o principio astratto. Questa idea, questo principio non essendo un essere sussistente, ma giacendo indistinto nell'idea dell'essere e nelle sue determinazioni, come potrà la mente ricavarvelo? quale sarà la ragione sufficiente che attiri il pensiero a questa operazione? Questa ragione sarà qualunque cosa di cui la mente possa valersi come di *segno sensibile* a cui legare quell'idea, quel principio. Ed eccoci di già a un linguaggio; giacchè sotto questo nome intendiamo qualsiasi arte di esprimere o a sè o agli altri le proprie idee.

522. Lo spirito umano dunque ristretto alla sfera delle prime percezioni e delle idee congiunte alle immagini non può che impiegare tutta la propria attività nell'appetire le cose sensibili; tutto quello a cui può estendersi il suo intendimento, si riduce a una maggiore e più attiva e anche elettiva attenzione alle percezioni che gli sono più grate; esso potrebbe attendere simultaneamente o alternativamente a più percezioni, guidato anche da un fine, ma senza avere l'idea astratta di *fine* nè di *mezzo*, senza poter fare alcuna analisi delle proprie idee. Aggiungasi che tutte queste operazioni stesse, finchè l'uomo è in questa condizione, non possono essere suscitate fuorchè o da cagioni fortuite, o da circostanze organiche e animali, o dalle leggi della forza unitiva dell'anima.

513. Si dirà finalmente che lo spirito umano porta dalla nascita un istinto razionale, una curiosità naturale di sapere, e che prova dei bisogni ben maggiori di quelli del corpo? Noi concediamo che tutta la dignità ed eccellenza del nostro spirito è già fondata nell'essenza stessa dell'anima umana, ma soggiungiamo tuttavia ch'essa rimarrebbe in perpetuo assopita e nello stato di germe, se convenienti eccitamenti non la determinassero ad espli-

carsi. Posta la qual cosa, quali bisogni può sentire il bambino, oltre quelli del senso? Quale importanza può annessere alle idee, se non conosce che le realtà sensibili? Chè anzi, se l'educazione non venisse in soccorso della ragione, l'uomo crescendo negli anni, non crescerebbe per questo nei gradi dell'intendimento, ma si fermerebbe per sempre nella sfera dell'animalità. E non giova il dire ch'esso ha dei bisogni e degl'istinti più nobili. Questi bisogni e questi istinti non li può conoscere, non li può sentire se non in ragione che si sviluppa la ragione. Ma questa non può svilupparsi senza l'analisi delle cognizioni, che non trova in natura il mezzo indispensabile. Dunque i bisogni e i nobili istinti dello spirito non sono vevoli da soli a sviluppar la ragione.

524. Per ciò lo spirito umano lasciato in propria balia e sotto l'influenza di sensazioni d'immagini d'istinti naturali, manca di un mezzo all'analisi e al ragionamento; e perciò la sua ragione non può spingere lo sviluppo al di là delle percezioni e delle idee pure, non accompagnate di sensazione esterna, ma vincolate alle immagini. Facciasi invece ch'esso sia istruito a connettere ogn'idea a un segno sensibile, a scomporre le idee prime, a legare ogni loro parte a un vocabolo, a un gesto, a un segno qualunque. Allora egli può fissar l'attenzione su ciascheduna idea e su ciascun elemento d'idea, e per questa maniera può confrontare più percezioni, e distinguerne le analogie e le differenze. Per questa via la mente s'incammina al suo pieno sviluppo. Donde si cava che il linguaggio è lo stimolo necessario allo sviluppo della ragione.

525. Si dirà che l'uomo porta dalla nascita un istinto ad esprimere le proprie idee con dei movimenti, con delle voci, insomma con qualche linguaggio, e che perciò potendo formarsi un linguaggio in forza de' suoi istinti e bisogni, può eziandio sviluppare per un'attività naturale la propria ragione? Ma, oltrechè a questo istinto, che noi concediamo esistere nell'uomo, non bisogna dare un'influenza maggiore che non abbia, mentre senza l'educazione a gran fatica potrebbe svolgersi, con questa stessa difficoltà si concede la necessità di alcuni segni per sviluppo della ragione.

526. Il linguaggio poi si mostra assolutamente neces-



sario per la formazione degli astratti propriamente detti. Infatti tutte le altre idee trovano nelle sensazioni e nei fantasmi uno stimolo, e lo spirito appunto può pensarle, perchè ne è eccitato dai sensibili. Ma quando si parla degli astratti, i quali non sono che enti mentali, come le idee di *bianchezza* di *virtù* di *sapienza*, e tutti quelli che non hanno in natura un corrispondente oggetto sensibile, come quelle di *necessità* *possibilità* *eternità*, tutte queste idee in qual maniera le potrebbe lo spirito pensare, astrattamente da ogni oggetto concreto, se non avesse i vocaboli o i gesti o la scrittura, che sono segni sensibili e vicari delle idee?

Non dico per questo che a pensare gli astratti puri sieno indispensabili i *nomi astratti*, quali sono quelli che qui accennammo. Certamente lo spirito, allorchè già possiede l'uso di alcune parole o di alcuni segni, può col tempo usarne come di tanti *nomi comuni*; ed eccoci già alla concezione dei *generi*, come i nomi di *pane*, di *mamma* e simili. Acquistati poi i nomi di *sostanza qualificata*, come quelli di *buono* di *bello* di *sapiente* di *bianco*, può valersene a concepire gli astratti puri di *bontà* *bellezza* *sapienza* *bianchezza*. Ciò non toglie che gli astratti abbisognino di segni sensibili per essere concepiti.

La stessa legge della percezione, la quale vien fatta da diversi organi corporei e da sensi diversi, quali sono il tatto la vista e gli altri, ci fa percepire gli oggetti spartitamente, e ci prepara così all'astrazione. Gli stessi oggetti che si percepiscono, sono distinti in tante parti, fornite di diverse qualità e attribuzioni, come per esempio nel corpo umano il capo, le mani, le braccia, gli occhi, la fronte, eccetera. La mente può prendere a considerare una parte sola di una percezione e legarle l'idea astratta della qualità cui rappresenta. In questi fatti abbiamo in certa maniera dei segni naturali degli astratti. Ciò è vero; vuol dire che la stessa natura ci porge degli stimoli della facoltà astraente; ma è vero del pari che senza segni non si può astrarre, analizzare,

527. Se non che altri filosofi sono di parere che l'analisi e la riflessione possa esercitarsi anche senza l'uso di alcun linguaggio. Ascoltiamo fra tutti il nostro Galluppi, i cui servigi peraltro non saranno mai cancellati dalla memoria di coloro che pregiano gli studi filoso-

fici. « Possiamo noi, dice egli, eseguire atti di analisi senza il soccorso dei vocaboli, e generalmente di segni? una siffatta quistione è identica con quest'altra: possiamo noi senza il soccorso di segni avere delle idee? »

« Il vocabolo è un suono articolato: per avere de' vocaboli è necessario, che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono il suono di cui parliamo; la facoltà di analisi è dunque necessario che sia in esercizio prima dei vocaboli tanto in colui che parla, quanto in colui che ascolta, e che vuole intendere; lo spirito per avere dei vocaboli deve dunque avere idee, ed *analizzare*; i vocaboli non sono dunque necessari per eseguire atti di analisi, e avere idee. »

« Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che non si possano avere le idee di un albero, di un animale, di un sasso senza il soccorso dei vocaboli. Un uomo, il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, annullare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nella impotenza di prestare un'attenzione parziale ad uno di questi membri del corpo umano? »

« I filosofi i quali hanno detto, che lo spirito umano non è capace d'idee astratte, nè d'idee generali senza il soccorso dei segni; o pure che le idee astratte e le generali non sono altra cosa, se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato che l'uso dei segni suppone necessariamente, che si abbiano di questi stessi idee astratte e generali. Difatto allorchè voi pronunciando il vocabolo *sole*, vi associate l'idea dell'astro del giorno, vi domando, non ravvisate voi forse l'istesso segno nelle diverse pronunzieri di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo che parla l'istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone: 1.<sup>o</sup> che il suono si riguardi come distinto dal corpo che lo manda fuori: 2.<sup>o</sup> che nelle diverse pronunzieri dei vocaboli, lo spirito diriga il suo pensiero a ciò che hanno d'identico queste diverse pronunzieri, e prescinda dalle circostanze che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto o più basso della voce, della pronunziazione più o men rapida ecc. Un numero prodigioso d'individui scrive il vocabolo *sole*; tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri,

e difficilmente si trova un carattere che non si possa distinguere da ciascun altro; intanto uno che legge questi diversi caratteri, pronuncia l'istesso suono. Lo spirito nell'uso dei caratteri esercita dunque atti d'analisi, e senza questo esercizio l'uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza; egli dirige il suo pensiero alla sola figura, prescindendo dalla qualità dell'inchiostro e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa: senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso dei segni.»

« Lo spirito ha dunque indipendentemente dai segni il potere di *analizzare* e di *generalizzare* (1) ».

528. Tutto questo ragionamento dell'immortale Galluppi si risolve a dire, che l'analisi precede il linguaggio, perchè il vocabolo non si può considerare come segno dell'idea se non se n'abbia già un'idea astratta e generale; dal che ne seguita che i vocaboli non sono necessari per eseguire atti di analisi.

Si vede prima di tutto, che il valente filosofo non tenne ferma la vera distinzione fra le idee specifiche non astratte, e le astratte propriamente dette. Ciò si rileva dagli esempi che adduce, tra i quali alcuni sono veramente relativi a idee generiche, e perciò astratte, come le idee di *albero*, di *animale*, di *sasso*; altri invece si riferiscono a idee non astratte, come le diverse dita della mano. Chi dirà infatti, che l'idea di una parte del nostro corpo, di una casa o di una pianta realmente percepita sia un'idea astratta? Essa è concreta, ed è rappresentabile con un fantasma sensibile; e il restringere il proprio pensiero a una parte sola di un tutto non è ancora un esercitare l'astrazione. Dicasi altrettanto di tutte le altre idee che noi ci formiamo per via di percezione intellettuale, e che in seguito si possono richiamare congiunte a un'immagine sensibile. Su queste idee non può cadere la questione, perchè a concepirle abbiamo un mezzo e uno stimolo sensibile, i fantasmi.

Finchè però la mente è circoscritta a queste idee, non è capace di analisi. Così se un bambino si ferma a osservare un oggetto ora in una parte, ora in un'altra, non si deve credere ch'egli con ciò venga decom-

(1) *Elem. di Filosof.* vol. II, *Ideol.* c. VIII.

Psic. — Vol. II.

ponendo l'idea di quell'oggetto in tutti i suoi elementi. Questa è un'operazione istintiva, con cui egli cerca di attuare sempre più quelle sensazioni, e di godere or dell'una or dell'altra, a seconda di quel piacere che ne prova per la loro novità o forza o altra cagione; e tutte le idee che acquista e che rende più vive al pensiero, non sono astratte ma concrete. Tanto è, se il bambino si ferma a mirare il volto solamente di una persona, come se gli fosse dato a vedere un busto, anzichè una statua intera. In nessuno di questi due casi c'è idea astratta.

529. L'idea astratta sarebbe appunto, a cagion d'esempio, quella di *animale*. Questa presuppone già l'analisi, perchè non ritenendo dell'idea altro che una sola nota essenziale, che è l'animalità, prescinde da tutte quelle determinazioni che rappresentano un dato individuo di una data specie. Ora, che questa idea possa pensarsi senza il soccorso di un vocabolo o d'altro segno analogo, ciò è quanto io nego. Se fosse diversamente, esisterebbe un fatto senza una ragion sufficiente. E per vero, noi dobbiamo fingere un uomo, che non ha ancora l'uso di alcun segno delle idee, nè lo sviluppo della ragione. Quest'uomo, dimando io, da che sarebbe eccitato a fissare la propria mente sull'unica animalità, prescindendo da tutte le note proprie di un dato animale? Forse da un'immagine sensibile, che gli riproducesse l'idea pura? Ma l'idea di animale, senz'altra aggiunta di veruna determinazione, non ha un fantasma corrispondente; i fantasmi non si hanno che di quelle cose che imprimono i sensi, cioè degli enti corporei sussistenti in natura. Ciò posto, in natura sussiste bensì il tal leone, il tal cavallo, quella tal tigre; ma non sussiste l'animale, la cui idea è generica e predicabile di tutti i particolari animali. Dunque l'animale non è figurabile con un fantasma; e se voi direte a un pittore che vi dipinga un animale, non gli avrete ancor detto niente di capace ad esser dipinto, ed egli vi dovrà dimandare ancora qual animale bramate ch'ei vi colorisca sulla tela. Dunque i fantasmi non sono atti a servire di mezzo per pensare le idee astratte.

530. Potrebbe egli suppersi, che il bisogno stesso della nostra intelligenza ci portasse a far l'analisi delle nostre idee e a crearci gli astratti? Io ammetto bensì la ten-

denza della ragione alla riflessione, all'analisi. Ciò che non concedo si è, che la mente possa concepire un genere, un astratto, senza un sensibile che le serva di segno e a cui possa legarlo, separandolo dal resto con cui esso forma una sola idea. Quando invece gli astratti, mentre non hanno in natura degli oggetti corrispondenti, mentre perciò non sono nè pure pensabili mediante le immagini, trovano nei vocaboli o in qualunque altra specie di segni uno stimolo sufficiente ad esser fissati dalla mente. L'occhio può servirci a concepire l'astratto *sapienza*. Ma ciò non potrebbe fare una mente che non fosse già in possesso di un qualche linguaggio.

531. Ciò deve dirsi degli astratti mentali principalmente, quali sono le idee di *bontà* di *virtù* di *umanità* di *velocità* di *bianchezza* e somiglianti. Non c'è dubbio che la nostra mente porti dalla nascita la potenza di fissar queste idee separate da ogni concretezza e al modo stesso con cui si pensano gli enti. La mente infatti ha l'intuito naturale dell'ente indeterminato, con cui può pensare ogni cosa, e pensarla sotto la forma dell'ente. Però fino a tanto che la mente percepisce dei reali, essa non impiega altra attività che quella di pensare dei concreti, e le immagini stesse non potendo essere che pienamente determinate, le idee corrispondenti non sono astratte. Il linguaggio solo è quello che mediante l'educazione aiuta il pensiero all'analisi delle idee e alla formazione degli enti mentali. Infatti i vocaboli, essendo dei segni arbitrari, valgono a richiamare non solamente le idee intiere e concrete, ma anche le loro singole parti. Così, mentre l'immagine di un dato uomo non suscita che l'idea concreta di quello, il vocabolo *uomo* ne sveglia l'idea commune a tutti gl'individui, prescindendo da tutte le particolari determinazioni di ciascheduno. In seguito la voce *umano* abilita lo spirito a pensare non più l'individuo sostanziale, ma un *modo* dell'ente, una *qualità* essenziale a ogni uomo individuo. Finalmente lo spirito, mercè del nome astratto *umanità*, converte in un ente, o sia pensa sotto la forma di ente l'istesso modo essenziale dell'uomo; e così assorbe alla maggiore astrazione possibile in questa idea (1).

(1) Ho già detto che gli astratti puri si possono concepire anche per mezzo dei nomi non astratti; basta che siano segni.

Di più; l'idea specifica astratta di uomo contiene diversi elementi, che lo spirito non saprebbe per virtù naturale distinguere, quali sono il corpo e l'anima, il sentimento e l'intelligenza; giacchè ciò che è dato dal sentimento, è percepito come uno. I vocaboli offrono il mezzo di separare fra loro questi elementi.

532. L'argomento addotto dal Galluppi in sostegno dell'opinione contraria mi pare più specioso che vero. Egli opina che l'uso dei segni supponga necessariamente che si abbiano delle idee astratte e generali dei segni stessi. Ma ciò non è vero. Il fanciullo associa alle percezioni e quindi anche alle idee i suoni dei vocaboli, dei quali contemporaneamente acquista l'idea, ma sul principio egli fa questa associazione inconsciamente e per un semplice istinto d'imitazione, alla quale è portato dal bisogno stesso della loquela di cui ha l'organo particolare. Egli si avvezza a questa associazione senza avere l'idea generale e astratta di segno; egli inoltre ne usa sulle prime per legge d'istinto, non sapendo ancora il valore del vocabolo, nè la sua natura di segno; solo avviene che quell'associazione arbitraria dei suoni articolati colle idee è mezzo e strumento di ritenere, di richiamare, e soprattutto di distinguere fra loro le idee stesse, il che giova a preparare la mente a formare gli astratti, per non dire che è una prima lezione, per la quale essa è abilitata a distinguere e a ripensare gli oggetti percepiti e le loro idee.

533. Nè pure mi par vero quello che il Galluppi aggiunge, cioè che per associare un'idea a un vocabolo faccia mestieri 1.<sup>o</sup> che si riguardi il suono come distinto dal corpo che si emette, 2.<sup>o</sup> che nelle diverse pronunzieri dei vocaboli lo spirito diriga il suo pensiero su ciò ch'esse hanno d'identico, e prescinda dalle differenze. L'associazione dei vocaboli alle idee, se avvenisse per siffatta maniera, sempre e in ogni caso si dovrebbe fare questa laboriosa operazione del fissare il comune e prescinder dal proprio; ciò che la coscienza non ci attesta. Finchè si tratta di associare un suono a un'idea, non fa d'uopo nè distinguere quel suono dal corpo che lo emette, mentre se ne distingue per sè nè prescindere dalle varie differenze delle diverse pronunzieri. Perchè, se questo non ha luogo nell'ordine

della sensitività, molto meno poi nell'ordine misto della sensitività e dell'intelligenza. Ora cos'avviene nella sensitività? Il cane ha egli delle idee? ha egli la facoltà di analisi? E pure, avvezzo com'è, a udire un nome che il padrone gli ha imposto, egli obedisce al richiamo, e si volge anche verso ogni altro che proferisce il suo nome, senza fare alcuna astrazione dalle differenti maniere e dai tuoni diversi della voce di chi lo chiama. E perchè? perchè tali differenze non tolgono l'identità essenziale di tutti quei tuoni diversi; dimodochè ciascuna di quelle sensazioni di voci diverse vale a risvegliare nel cane quelle immagini, quelle affezioni e quei movimenti, che per legge unitiva si associano nella sua sensitività. « Allorchè, osserva il Rousseau (1), una scimia si porta senza veruna esitazione da un noce all'altro, pensiamo noi forse ch'essa abbia l'idea generale di questa sorta di frutto, e che confronti il suo archetipo a quei due individui? No certamente; ma la vista dell'uno di quei noci richiama alla sua memoria le sensazioni ch'essa ha ricevute dall'altro; e i suoi occhi modificati di una data maniera, annunciano al suo gusto la modificazione che è per ricevere. Ogn'idea generale è puramente intellettuale; per poco che vi si mescoli l'immaginazione, l'idea diventa subito particolare ». Se bene il Rousseau tenda qui a provare tutt'altro, l'esempio mi pare concludente. Che se le sensazioni e le immagini prestano all'istinto questo servizio, perchè non avranno la stessa efficacia i vocaboli, benchè pronunciati da diversi e con tuoni differenti, senza che si richieda una precedente analisi e delle idee astratte dei segni? Tutte quelle accidentali differenze non valgono a togliere l'essenziale somiglianza, e perciò tutte quelle diverse pronunzieri sono egualmente atte a richiamare l'identica idea; giacchè fra l'idea e il vocabolo non passa intrinseca relazione, e l'idea del vocabolo non è l'idea richiamata per mezzo del vocabolo.

E ciò vale molto più trattandosi non solamente di un fatto sensibile, ma di un fatto altresì logico. Infatti, attesa l'universalità propria di ciascun'idea, l'uomo, e in particolare il fanciullo, tende a universalizzare ogni sua percezione, a cogliere il simile e a non distinguere

(1) *Discours sur l'inégalité parmi les hommes.*

la differenza; e ciò senza veruna astrazione nè analisi, per una cotale inclinazione di natura. Chè il simile s'identifica nel nostro pensiero da sè, e le differenze esigono una più lunga e più forte attenzione a esser notate e confrontate. La forza della facoltà astraente è proporzionata allo sviluppo della ragione; laddove quanto la mente è più limitata e la ragione più rozza e inesperta, tanto è maggiore la tendenza a generalizzare, a cogliere le somiglianze e identificare quelle cose che non tengono fra loro se non qualche analogia. Ecco perchè il bambino applichi con estrema facilità il nome di una cosa a tutte quelle che presentano qualche somiglianza colla prima che imparò a chiamar con quel nome; e chiami, per esempio, col nome di padre tutti gli uomini che percepisce. Si dirà ch'egli ha confrontati tutti gli uomini per ritenere le somiglianze e abbandonar le differenze, facendo una vera astrazione? Non già; ma più tosto è da dirsi, che ciò avvenne in lui spontaneamente. E se si volesse sostenere il contrario, dico che il vocabolo *padre*, a cui quel bambino legò l'idea di quell'uomo che così apprese a nominare, fu lo strumento che gli servì per tale operazione, mentre, tolto il vocabolo, non gli rimarrebbe che il fantasma, il quale essendo vestito di tutte le determinazioni, impedirebbe a lui di confonderne l'idea associata con altre provenienti da altre percezioni.

534. Da tutto questo io cavo le seguenti conclusioni: 1.º La parola è strumento necessario per analizzare le idee specifiche e piene che ci formiamo in ogni percezione intellettuale, e che pensiamo in istato puro ma non ancora astratto, col mezzo dei fantasmi. 2.º La parola o altro segno qualunque è assolutamente indispensabile per gli astratti di ultimo ordine o sia per gli enti mentali. 3.º Essa è altresì indispensabile per riconoscere e analizzare quelle idee che non ci presentano degli oggetti corporeamente sensibili, ma spirituali, come sono le idee di Dio, degli spiriti, puri dell'anima, le idee di necessità, infinità e via discorrendo. 4.º Con ciò non si nega la necessità delle parole anche riguardo alle idee di cose corporee o comunque sia sentite. Chè anzi i nomi astratti non si vengono a conoscere se non cavandoli dai concreti. D' altra parte la ragione non potrebbe



esercitare le funzioni del ragionamento nè pronunciare un' intera proposizione, se non possedesse le parole corrispondenti alle diverse idee che deve impiegare; senza linguaggio niente le servirebbero le idee acquistate. Siccome poi non è possibile verun giudizio riflesso, senza l'uso di qualche astratto; così la riflessione non può esercitarsi, se non mediante il soccorso dei vocaboli o di altri segni vicari dei vocaboli, come avviene nel linguaggio digitale, geroglifico, mimico e simili.

## § 2.

### *Dell'ordine del linguaggio.*

535. Se l'intelligenza umana non può svilupparsi senza le idee astratte; se le idee astratte non si possono avere senza il soccorso del linguaggio; come dunque ha cominciato l'uomo lo sviluppo della sua ragione? ha egli stesso inventato i segni delle idee? ha egli ricevuto da Dio stesso il linguaggio, o la facoltà d'inventarlo? La questione dell'origine del linguaggio si presenta in campo da sè stessa, e la sua soluzione, non già storica, ma razionale, dipende da quanto abbiain detto sulla necessità dei vocaboli per la concezione degli astratti, cioè dei generi, siano reali, siano mentali.

536. Si è fatta la questione, se l'uomo nell'ipotesi che da principio fosse stato privo d'ogni mezzo di espressione, avrebbe potuto inventare un linguaggio; e i sensisti, com'era naturale, l'hanno sciolta affermativamente. La storia veramente non ci presenta alcuna famiglia d'uomini muti; ma in mancanza dei fatti, si tentò la via delle ipotesi, e si suppose che, se dei fanciulli separatisi dalla società e perduti fra le selve, fossero ivi cresciuti nella barbarie e avessero accresciuta la loro famiglia, avrebbero potuto col tempo crearsi un linguaggio per comunicarsi i loro pensieri, cominciando ad esprimere le cose co' gesti, colle grida, colle voci inarticolate, e poco alla volta dando consistenza e stabilità a questi segni naturali, formandosi un linguaggio articolato.

537. Secondo i maggiori filosofi questa ipotesi è non solamente gratuita, ma assurda. Essi pensano che l'uomo, fornito delle sole potenze naturali e abbandonato a sè,

non avrebbe giammai potuto inventare il linguaggio; e le prove che addurremo di questa opinione, dimostreranno appieno l'assurdità della sua contraria.

538. 1.<sup>o</sup> E in primo luogo, la questione non può esser fatta, se non riguardo ai progenitori del genere umano; giacchè il fatto attuale universale e costante ci dimostra, che noi apprendiamo il linguaggio dai nostri educatori, i quali pure l'hanno appreso da altri uomini, e così tutti gli altri ascendendo di grado in grado fin dove può spingersi la memoria o la storica tradizione. Questa non ha mai trovato un popolo muto o fornito di un linguaggio solamente naturale, ma fra gli stessi selvaggi i più rozzi ha rinvenuto una lingua formata secondo i loro bisogni e lo sviluppo della loro ragione, lingua che ha dell'analogia con altre già conosciute e ne mostra quindi la parentela. L'esistenza di uomini selvaggi, ma tuttavia distribuiti in famiglie e in tribù più o men numerose, è un fatto; ma quella di uomini isolati e dispersi qua e là, che non comunicassero fra loro se non per accidentali scontri e unioni, è una favola. Gli uomini dunque furon sempre riuniti in società più o meno estesa, compatta, perfetta. Ma una società non può nè formarsi nè stare unita, senza un mezzo di comunicazione, e senza uno sviluppo qualsiasi d'intelligenza; il qual mezzo non può essere che il linguaggio. Dunque il linguaggio ha cominciato coi primi genitori dell'umana specie.

I primi genitori degli uomini non potevano essere bambini, ma il Creatore li creò nella condizione di forze organiche e intellettuali già sviluppate, e dovette fornirli del mezzo necessario di società. Dunque i primi uomini non poterono inventare il linguaggio, ma dovettero riceverlo dal Creatore; e così han potuto trasmetterlo ai loro discendenti, e per tal mezzo trasmettere la civiltà e la sapienza primitiva.

539. 2.<sup>o</sup> A poter inventare un linguaggio tutto di pianta, converrebbe possedere facoltà razionali già sviluppate. Ma lo sviluppo della ragione non può darsi senza linguaggio. Dunque il linguaggio non può ritenersi come una mera invenzione umana. Allo sviluppo infatti della nostra ragione si ricerca l'uso degli astratti, cioè dei generi, siano reali, siano mentali o astratti puri. Senza

astratti è impossibile il raziocinio; e senza raziocinio la ragione non può svilupparsi.

Concediamo di buon grado che l'uomo porti dalla natura la *possibilità metafisica* d'imporre dei nomi alle cose e di assorgere anche agli astratti puri. Anche noi ammettiamo nell'uomo l'istinto del linguaggio. Acciocchè però questa possibilità metafisica si cangi in possibilità fisica e si riduca poi all'atto, è indispensabile un aiuto esterno, qual'è appunto l'educazione. Giacchè non è difficile a intendersi, come l'uomo possa per un'attività naturale concepire le idee specifiche pure, disgiunte da ogni giudizio della sussistenza; come la sua attenzione possa fissarsi e concentrarsi su di una particolare qualità di un oggetto percepito. Ma fin qui non siamo ancora alla concezione degli astratti. Per concepire un astratto, fa d'uopo sequestrarlo dal concreto, spezzando il tutto nelle sue singole parti, abbandonando ciò che c'è di proprio in un concetto e ritenendo solo ciò che c'è di commune, senza più verun pensiero del reale nè del suo concetto. Ora, qual è il mezzo per eseguire questa operazione? Forse l'immagine? Ma questa ci porge sempre qualcosa d'individuale e pienamente determinato. Basterà forse che la mente si restringa a considerare una parte qualunque di un'immagine, e quindi di un'idea? Ogni parte d'immagine ci presenta sempre una parte d'un individuo, non mai un concetto puro.

Tolta dunque la parola e ogni altro segno, la mente non ha uno stimolo, un mezzo da poter pensare gli astratti, perchè questi non sono enti reali e sussistenti, non hanno sussistenti che lor corrispondino, non possono venir riprodotti nel pensiero col mezzo di fantasmi. Vero è che un'immagine congiunta con un'idea può servirci a pensare un astratto. Ma solo a condizione che quell'immagine faccia l'ufficio di segno, di nome. Così l'immagine e l'idea di braccio, può servirci a concepire l'astratto *fortezza*.

§40. 3.<sup>o</sup> La parola si manifesta ancor più necessaria per l'analisi di quelle idee, che noi abbiamo chiamate *a priori*, le quali nulla affatto prendono dal sentimento. Quelle idee esistono già tutte virtualmente nell'essere ideale innato, ma il distinguerle, l'avvertirle e così giovare la ragione in tutti i suoi ragionamenti, non è cosa

che il nostro spirito possa fare senza il soccorso di segni corrispondenti. Perciò quand'anche l'anima potesse istintivamente e senza linguaggio distinguere gli elementi di una percezione di cosa sensibile, inquanto ne ha le immagini proprie dei diversi sensi, ella non avrebbe mai saputo fissarsi in quelle idee, di cui non ci sono nè fantasmi nè sensazioni, come sono quelle dell' *uno*, del *vero*, del *buono*, del *bello*, del *possibile*, dell' *infinito*, e tutte l'altre moltissime di questa classe. L'uomo dunque, se Dio stesso non l'avesse istruito delle verità morali e di tutte quelle idee a priori che a tale scopo si richiedevano, non sarebbe giammai stato capace di moralità; anzi la sua ragione non avrebbe dato nè pure un passo, essendochè tutte queste idee sono indispensabili al minimo ragionamento. E poi come distinguere lo spirito dalla materia, l'anima dal corpo? come concepire l'esistenza dell'Ente infinito necessario assoluto? d'onde cavare l'idea di creazione, di provvidenza, e ragionare sui destini dell'uomo?

541. 4.<sup>o</sup> La specie umana non avrebbe potuto sussistere nè propagarsi senza il vincolo sociale. Ma senza un linguaggio non ci può essere società. Dunque anche i primi uomini che composero la prima famiglia dovettero averlo ricevuto dal Creatore, ed è ridicolo il credere che avessero potuto inventarlo da sè o d'improvviso, ciò che sarebbe prodigioso, o a poco a poco, il che rende impossibile la società.

L'ipotesi di uno stato selvaggio, in cui i più antichi abitatori della terra vivessero dispersi qua e là senza una stabile comunicazione fra loro, senza nè pure lo stato di famiglia, e che poco a poco si adunassero nelle città e si costituissero in nazioni, è una finzione con cui i poeti simboleggiarono la sapienza di alcuni distinti legislatori, e i vantaggi che le arti belle recarono alla civiltà; finzioni, che alcuni accolsero come fatti storici; giacchè tale ipotesi non solo è contraria alla tradizione costante, ma ripugna coll'indole stessa dell'umana razza; inclinata per natura alla società e bisognosa di essa per supplire all'inerte natura del suo corpo. Ma come stringere vera società fra loro uomini muti, in uno stato intellettuale non superiore a quello dell'infanzia, senza potersi comunicare i sentimenti del cuore e i concetti della mente?

Ma fingiamo che i primi uomini, privi d'ogni linguaggio artificiale, abbian potuto da principio unirsi per simpatia naturale (quasi che i primi uomini siano usciti fuori della terra, o le loro madri li abbiano cacciati da sè, fatti appena capaci di camminare e nutrirsi); fingiamo che in quell'età di supposta barbarie non abbiano usato d'altra loquela che di voci inarticolate e di gesti; in qual maniera avrebbero potuto inventare il linguaggio, formare le voci esprimenti ogni concetto del pensiero?

542. 5.<sup>o</sup> Le storie di tutti i tempi e di tutti i popoli ci mostrano gli uomini in possesso di un linguaggio; la Bibbia ci descrive Dio che ammaestra il primo uomo nelle verità più necessarie a sapersi: perchè dunque vorremo noi travagliarci la mente a inventar delle ipotesi e colorirle con grande sforzo per coprirne l'assurdo? Aggiungi, che in tutti i secoli e presso tutti i popoli si vedono sparsi i vestigi delle stesse verità primitive sull'origine dell'uomo, sulla sua caduta, sulla colpa originale quantunque tali vestigi siano dall'ignoranza alterati e contrafatti. Ora questi vestigi manifestano un sol fonte, che rimonta fino al primo uomo, e da questo a Dio: nuova conferma dell'origine divina del linguaggio.

543. 6.<sup>o</sup> L'opposta opinione è anche ripugnante e con la ragione e con la divina sapienza. « La natura, dice il De Bonald (1), fa nascere l'uomo in società, e i suoi vizi lo dissociano. I nostri filosofi, per lo contrario cominciano dall'isolare l'uomo, e poi gli fanno inventare la società. In tale questione converrebbe spiegarsi nettamente. Credesi forse che l'uomo un tempo abbia potuto nascere dalla sola forza della materia posta in fermentazione, e che n'abbia potuto ricevere il maraviglioso meccanismo dell'organizzazione del suo corpo, il prodigio della sua intelligenza? Se i partigiani di Condillac rifiutano questa ipotesi, perchè mai ne fanno la base del loro sistema? Se essi ammettono un Dio creatore, perchè rifiutano di riconoscere un Dio legislatore e conservatore? Perchè ricorrere a delle assurdità, onde spiegare l'esercizio necessario di facoltà necessarie all'uomo? Può egli ammettersi che un'intelligenza infinita abbia creato l'uomo, e poi supporre che, simile

(1) *Législation primitive*, Liv. I, ch. I.

a crudele matrigna, abbiano abbandonato l'esistenza sociale all'azzardo delle sue invenzioni, per guisa che se un uomo non avesse avuto mente sufficiente per inventar la parola, tutto quanto il genere umano sarebbe al presente in uno stato assai inferiore a quello dei più vili animali?

Rimane dunque dimostrata l'origine divina del linguaggio; giacchè l'uomo parla, e l'uomo non avrebbe potuto parlare senza esserne eccitato da una parola esterna. Noi ricevemmo la parola dai nostri istitutori, questi dai loro propri; e così ascendendo si giunge all'uomo primo, il quale non potè riceverla che dal Creatore. « Questo è ciò che afferma la Genesi (1) », la qual ci presenta fin dal principio Dio parlante all'uomo: *Dio disse ad Adamo* ecc. C'era dunque un linguaggio fra Dio e Adamo; quel linguaggio doveva essere il mezzo d'espressione; con cui lo Spirito di Dio operava sullo spirito dell'uomo per farglisi conoscere e insegnargli ciò che voleva da lui; giacchè non era possibile che Dio, dopo aver creato l'uomo, l'abandonasse a sè nel mondo in cui lo collocava, senza dirgli perchè ve lo mettesse e qual genere di vita ei vi dovesse condurre. Un rapporto vitale dovette sussistere fra il Creatore e la creatura, e come Dio aveva animato il corpo umano con lo spirito di vita, egli dovette altresì vivificare l'intelligenza umana e condurla al suo sviluppo con la comunicazione della sua luce e l'ispirazione della sua sapienza ».

544. Quale però dovette esserè questa lingua primitiva? La storia nè la tradizione non ci conservarono alcun monumento; ma è chiaro che quella lingua dovette essere la più perfetta, cioè analoga da una parte alla maestà del Creatore e dall'altra alla natura dell'uomo.

545. Si può anche dimandare: Iddio formò egli stesso la lingua primitiva, facendo risuonare le prime parole e i primi discorsi all'orecchio di Adamo, o pure gl'infuse la sola potenza di creare i segni delle idee? La seconda sentenza ci lascia ancora nella primitiva difficoltà, non bastando avere una potenza per operare, ma bisognando una forza esterna che ne la determini. Rimane dunque che Dio stesso abbia istruito il progenitore

(1) Bautain, *Psych. expér.* Vol. II, ch. VII.

degli uomini a esprimere il pensiero e a riflettere col mezzo della parola. Nè fu d'uopo che Dio facesse col primo uomo le parti di pedagogo, avvezzandolo a poco a poco a legar le idee ai loro segni; a comporre le proposizioni e a ragionare. Pare probabile, che Dio non minasse all'uomo le parti più cospicue della creazione, e gli formulasse le principali verità. E l'uomo primitivo, siccome d'intendimento assai più pronto e capace del nostro, in quella prima vigoria e lucidezza di mente che ricevette da Dio col primo spiracolo di vita, dovette con tutta facilità apprendere il linguaggio, e svolgerlo poi egli stesso, traendo da quei primi elementi che Dio gli somministrò, tutti i nomi delle cose. Infatti il sacro testo ci narra come davanti ad Adamo traessero tutti gli animali della terra, ed ei li chiamasse col vero loro nome, con quello cioè che più rispondeva alla specie di ciascheduno.

### ARTICOLO TERZO.

#### CAUSE MOVENTI LE FACOLTÀ ATTIVE.

546. Quantunque l'anima sia per sua essenza un *principio attivo* di operare, nondimeno le sue facoltà attive, quelle a cui conviene in senso stretto un tal nome, non si alzano a operare se non dopo le passive, soggiacendo così anch'esse alla legge d'inerzia. Che se il loro operare succede sempre alle operazioni delle facoltà passive, si può stabilire per regola generale che — la causa prima motrice delle potenze attive dell'anima consiste sempre in una precedente operazione delle potenze passive —. Così l'*istinto sensuale* non si move se non dietro le sensazioni; la *volontà* non si move se non dietro le percezioni intellettive e gli atti razionali. Difatti le facoltà attive si riducono all'*appetito*. Ma non si può appetire se non ciò che si sente o si conosce. Sentire e conoscere non si può, senza qualche atto delle facoltà sensitive e razionali. Dunque le potenze attive sono eccitate dalle operazioni delle potenze passive.

Siccome poi anche queste non si movono se non dietro gl'impulsi esterni all'anima; così — le cause motrici delle potenze attive si risolvono negli oggetti propri

delle potenze passive —, cioè nei sensibili, quanto alle potenze sensitive, e nei conoscibili, quanto alle intellettive. È però da notarsi, che le potenze sensitive non possono appetire che il piacere corporeo, che è la perfezione del sentimento; laddove le intellettive appetiscono le cose anche obiettivamente, cioè non solo per il bene subiettivo che ne deriva, ma eziandio per la bontà e il pregio conosciuto degli enti percepiti.

547. Vedute in generale quali siano le cause motrici delle potenze attive, passiamo a riconoscere in particolare quelle di ciascheduna di esse.

### § 1.

#### *Cause moventi l'istinto animale.*

548. L'*istinto animale* regge tutte le operazioni dei bruti, e anche quelle dell'uomo in quanto è un subietto animale. Queste operazioni dell'istinto animale sono così ben ordinate e armonizzanti con tutta la natura, così ben indirizzate al fine ultimo dell'animale che è la sua conservazione, il suo sviluppo, la sua perfezione, che noi siamo tentati a crederle dirette da un lume di ragione proprio dell'animale stesso. Nell'uomo non ci fanno gran fatto meraviglia, perchè nessuno di noi può dubitare che l'uomo non sia guidato da questo lume in ogni sua operazione, essendo egli padrone ed arbitro non solo delle sue volizioni, ma anche in generale di tutti gli atti istintivi, che egli ora asseconda, ora reprime, ora suscita a bello studio. Ma come mai i bruti, ai quali non si può accordare il lume di ragione senza incorrere in mille assurdi, eseguiscano tante e sì ordinate operazioni, è cosa che merita tutto lo studio del filosofo. Noi perciò dobbiamo investigare le leggi, dalle quali è diretto l'istinto sensuale, cercandone nella natura stessa dell'attività sensitiva una plausibile spiegazione, senza essere costretti ad ammettere nel bruto alcun principio d'intelligenza e di volontà.

549. Le varie operazioni degli animali si riducono a dei movimenti più o meno complicati, non già fortuiti e disordinati, ma cospiranti mirabilmente insieme e tendenti a uno scopo. E parliamo dei *movimenti corporei*,



non degli *affetti animali*, operazioni interne; chè queste si manifestano esternamente nei movimenti corporei.

Ciò posto, noi dobbiamo trovare una spiegazione soddisfacente 1.<sup>o</sup> del nascimento, 2.<sup>o</sup> della propagazione, 3.<sup>o</sup> della continuazione, e 4.<sup>o</sup> dell'ordine mirabile dei movimenti spontanei dell'animale, partendo sempre dalla natura e dalle leggi della sensitività corporea.

550. *Della causa onde nascono i movimenti spontanei dell'animale.*

Cominciando a investigare la causa onde nascono i movimenti spontanei, è certo che ogni parzial sentimento animale è congiunto di natura sua a dei movimenti de' nervi; e di più che, eccitato il movimento negli organi inservienti al senso questo si comunica a quelli che servono ai movimenti spontanei, cioè ai nervi dei muscoli. La propagazione poi dell'eccitamento dato ai nervi viene facilmente spiegata dal vedere, che i movimenti esterni, affinchè sveglino la sensazione, devono essere prolungati fino al centro corrispettivo dei nervi, cioè o al cervello, o a quella parte del sistema nervoso che in alcuni animali ne fa le veci; ove poi il moto sia propagato fino al centro, da questo può facilmente comunicarsi ai nervi della locomozione che vanno a metter capo in esso centro. Di più, i nervi e del senso e del moto vengono a comunicare fra loro in moltissimi punti.

551. Riconosciuti questi fatti, ecco in che modo può spiegarsi il nascimento del movimento spontaneo nell'animale. Ogni parzial sentimento dell'animale è accompagnato dai movimenti nervosi. Inoltre, il movimento dei nervi della sensitività vien comunicato a quelli dei movimenti spontanei; il che è un fatto riconosciuto dalla fisiologia. Ma comunicato alle membra un esterno impulso al moto, anche l'anima risente di quell'impulso ed è spinta a secondarlo. Ora, dato un movimento nervoso, e perciò un impulso al moto, l'anima deve necessariamente appigliarsi ad alcuno di questi tre partiti, o di resistere a quell'impulso, o di secondarlo, o di starsene neutrale. Ma tanto nel resistere, quanto nel rimanersene neutrale, l'anima deve porre più di fatica che nel seguire il moto già incominciato; avviene qui quello che avverrebbe, se alcuno mi tirasse violentemente per un braccio; tanto col l'opporre resistenza, quanto col negare ogni secondamento,

io soffrirei di più che coll'aggiungere la mia attività per secondare la forza che mi trascina. Dal che s' inferisce, che il principio animale, per la legge della spontaneità di tendere al piacevole e fuggire il molesto, deve secondare l'impulso ricevuto e uscire a dei movimenti analoghi, mettendo in gioco le forze muscolari. Pertanto al nascimento dei movimenti spontanei concorrono due cause; l'una fisica, riposta nei movimenti iniziali dei nervi; e l'altra psichica, che è la stessa attività dell'anima. Al primo sentire un grato odore il cane leva il muso, dilata le narici, e va fiutando e rifiutando. Come mai quella prima sensazione ha potuto svegliare nel cane que' movimenti? La prima causa deve riporsi in que' movimenti iniziali dei nervi olfattivi, che vennero propagati ai nervi degli organi motori; l'anima non fece dapprima che secondarli; così nacque il movimento spontaneo.

552. E qui si deve fare un'osservazione per ispiegare ciò che talora si scorge di sconcertato nelle operazioni di questo istinto. Giacchè quantunque sia indubitato che l'istinto sensuale nell'ordinario suo essere si accorda coll'istinto vitale, ond'ha la prima sua origine, e gli presta servizio; nondimeno questo istinto soggiace talvolta a tali alterazioni, più di sovente momentanee, che perturbano lo stesso istinto vitale nel suo operare. Il che non deve far maraviglia, perchè, tendendo l'istinto sensuale o a godere delle sensazioni, se gradevoli, o a fuggirle, se disgustose, avviene che, avventandosi con troppa forza dietro l'incalzante stimolo di quelle, o cercando troppo ardentemente e rapidamente di sottrarsi alla noia di queste, induca sconcerto sia nell'ordine delle operazioni sensuali, sia talora nella stessa vitale attività. Di qui sorgono quelle che si chiamano *forze perturbatrici* dell'animale; le quali di raro ne' bruti, e più spesso si manifestano nell'uomo, in cui il principio intelligente non rare volte dà una spinta straordinaria alle passioni, e così toglie l'equilibrio che, secondo la sapienza della natura, dovrebbe mantenersi inalterabilmente fra l'istinto sensuale e l'istinto vitale.

553. *Della causa onde si propagano i movimenti spontanei.*

Ma ond'è che nell'animale non solo si suscita il movimento, ma da piccolo, e talvolta minimo ch'egli è, si

faccia grande, e si propaghi e diffonda per tutto il corpo? Basta il suono della tromba marziale a far che il cavallo del guerriero nitrisca, scuota la chioma, calpesti il suolo coll'ugna, e non abbia membro che stia fermo. Di questa propagazione dei movimenti istintivi vogliamo ora cercar la cagione.

554. Primieramente si richiami qui quanto si è detto dell'unità armonica del sistema nervoso (239). Questa è già una condizione organica, per la quale i movimenti dei nervi facilissimamente ponno propagarsi per tutto il sistema, e per esso agli altri sistemi organici, cominciando dalle estremità esteriori e terminando in quelle dei centri, e dai nervi della sensitività comunicandosi ai nervi dei muscoli e delle altre parti.

555. Ma questa unione dei nervi e propagazione dei moti non bastarebbe a spiegare il fatto che investighiamo, se non vi concorresse l'anima con la propria sua attività. Ora, supposto che il movimento nervoso siasi già iniziato e determinato per le cause anzidette, questo eccita e sveglia l'anima, che spontaneamente lo asseconda. Cosa deve avvenire per quest'azione spontanea dell'anima? Deve avvenire che i moti, da prima piccolissimi e locali, più e più si propaghino; e così le parti mosse dall'anima urtino e scuotino le parti adiacenti e contigue; queste poi essendo mosse per impulso meccanico, diventano un nuovo eccitamento all'anima che, seguendo sempre la stessa legge della spontaneità, li asseconda; così i movimenti da minimi occulti impercettibili si fanno grandi universali moltiplici. I movimenti, a cagion d'esempio, impressi ai nervi della vista e dell'olfatto, si diffondono a quelli del moto, allorchè un animale ha adocchiato un ghiotto cibo; l'impulso al moto si propaga ai muscoli delle gambe e a tutti quelli che concorrono a trasportare il corpo da un sito all'altro. L'anima asseconda questo movimento, e colla sua attività move i muscoli in modo da appressarsi al cibo. L'opporvi a quel movimento già iniziato sarebbe molesto, come è molesto lo starsene immobile, quando si prova un impulso al camminare. Quel movimento poi già propagato ai muscoli degli arti, si estende in seguito a quelli del collo, delle mascelle, della lingua, e via scorrendo; cosicchè ormai è occupato tutto il corpo all'operazione del cibarsi.

Badisi poi, che ciò che abbiain detto del moto causato dalle attuali sensazioni, vale anche per le sensazioni interne, e che quindi il principio del movimento spontaneo deve applicarsi anche alle immagini della fantasia.

536. *Causa della continuazione dei movimenti spontanei.*

Fin qui abbiain veduto come nascono e come si propaghino, e da piccoli si faccian grandi i movimenti spontanei; ma non abbiain ancora spiegato qual sia la causa della lor maggiore o minore durata. Questa si deve cercare primieramente nella forza sintetica dell'animale, il quale nella sua semplicità congiunge in un solo sentimento e l'atto che fa e il piacere che gli è prodotto dall'atto: e siccome allo stato di piacere egli tende naturalmente e in esso persiste; così persiste anche nell'atto, il quale, associato al piacere che prova, diventa una cosa sola. Parimenti dalla forza unitiva dell'anima nasce che l'animale rinforza l'atto a fine di rinforzare il grado di piacere che prova per la esperienza, che, secondo i gradi di forza che pone in quell'atto, crescono altresì in lui i gradi del piacere. Così dopo il primo atto e il susseguente piacere l'animale è condotto al secondo per una cotale *aspettazione sensitiva* di un nuovo piacere maggiore del primo, continuandosi così nel movimento spontaneo. Per stare nell'esempio addotto, dopo la prima boccata, di cibo l'animale ne prende una seconda, poi un terza e così via, perchè congiunge l'atto e il piacere della prima col l'atto e col piacere delle altre, quasi fossero una sola sensazione continuata.

537. La forza sintetica dunque riunisce due sentimenti; uno *passivo*, perchè prodotto da un eccitamento interno o esterno; l'altro *attivo*, perchè suscitato dalla spontaneità stessa dell'animale, o sia dall'atto con cui asseconda il sentimento passivo; e così ne nasce un'apprensione universale, un'*affezione animale*, causa della continuazione e dell'aumento del moto spontaneo.

538. Ma fino a quando l'animale continuerà in questi atti? È certo che, quantunque in questi movimenti egli sia attivo e operi per la legge della spontaneità, tuttavia deve avvenire che egli li continui fino a certo punto, dopo il quale li sospenda. Il che dipende dalla legge d'*inerzia*, simile a quella che governa il mondo materiale. Intendasi per inerzia — la naturale disposizione dei corpi a

rimanersene in uno stato, finchè una forza qualunque non li tragga in un altro —: applicata poi alla natura animale, è — una disposizione del soggetto sensitivo a continuare in un atto o movimento, finchè non sia da veruna causa portato a mutarlo o a desisterne del tutto —. Essendosi determinato nell'animale alcun movimento istintivo, finchè ne durerà in esso la causa, rimosso anche qualunque eccitamento, l'anima continuerà in quell'atto. Che se la causa di quel movimento fu il piacere, l'anima desisterà dal movimento o perchè esso da piacevole che era, passò ad essere doloroso, o perchè un altro eccitamento sopravvenne più vivo ed energico di quel primo. Il primo caso ha luogo ogniqualevolta il movimento ha raggiunto l'ultimo scopo della natura; ond'è cessata la sua causa. Riempito di alimenti lo stomaco, è raggiunto lo scopo della natura, e con ciò è cessata la sensazione della fame; l'odore del cibo non solletica più i nervi del gusto; le pareti dello stomaco essendo distese, cessa quel dolore che nasceva forse dal loro confricamento; una maggiore quantità di alimenti le distenderebbe di troppo, e produrrebbe sensazione sgradevole; dalla quale rifuggendo l'animale, rifugge per conseguenza da quell'atto che la produrrebbe. In secondo luogo un movimento cessa per dar luogo a un altro di altra specie, quando l'eccitamento a questo secondo vince in forza quel primo. Così un cane da caccia ne insegue un altro per trastullo e per legge di imitazione; ma se oda la voce del cacciatore che lo richiami, e veda il fucile, lascia il trastullo e si volge a procurarsi quelle sensazioni che gli sono più gradevoli e più vive.

559. *Spiegazione dell'ordine che si scorge nei movimenti istintivi.*

Tre sono specialmente le cause di quell'ordine che si scorge nei movimenti spontanei dell'animale, per cui cospirano mirabilmente a raggiungere lo scopo della natura; la prima è riposta nell'ordine degli stimoli eccitanti i movimenti istintivi, la seconda nella struttura del corpo animale, la terza nelle leggi della spontaneità.

560. Gli stimoli esterni mantengono un ordine che, preso in grande, presenta molta costanza e uniformità; tali sono il giorno che succede alla notte, l'avvicinarsi delle stagioni, la temperatura atmosferica quasi sempre

regolare, e tutte insomma le leggi della natura corporea. Quest'ordine fornisce una cotale regolarità di stimoli, e perciò anche di sensazioni negli animali, che sono eccitamenti alle operazioni istintive; così le sensazioni rispondendo agli stimoli, i movimenti alle sensazioni, necessariamente questi devono essere ordinati come le cause esterne, da cui dipendono. Le tenebre consigliano al riposo e al sonno; la luce, l'aura matutina invitano alla veglia, al moto, al lavoro; il tepore della primavera ridesta negli uccelli l'istinto al nidificare; le nevi delle regioni settentrionali e il favore del vento li sospingono ai loro periodici viaggi in autunno. Il corpo stesso dell'animale, abituato a fare certi movimenti a tempi determinati, porge a sè stesso e agli altri animali degli stimoli ben ordinati. Che se avvenga qualche grave alterazione nell'ordine della natura, la stessa alterazione scorgesi nei movimenti degli animali.

561. Il secondo principio che mette ordine ne' movimenti spontanei dei bruti deve cercarsi nella compagine del corpo animale fatto con isquisitissima armonia di tutte le parti e con accordo prestabilito de' suoi movimenti, acciocchè tornino in servizio dell'animale stesso. L'ordine fra le parti del corpo (armonia meccanica) e fra le forze di lui (armonia dinamica) provvede l'animale contro le offese e lesioni, eccitando e dirigendo i movimenti dei due istinti, dimodochè ove una parte del corpo sia addolorata o ferita, tutte le altre parti concorrono a recarle soccorso; e gli giova al ben essere in mille altri modi, perchè non c'è pur una delle più maravigliose e complicate operazioni animali, in cui non abbia gran parte l'ordinato congegno corporeo. La distribuzione poi e il rapporto reciproco degli organi molto contribuiscono ad agevolare i movimenti spontanei; così l'organo dell'odorato è vicinissimo a quello del gusto, l'organo della voce a quello dell'udito, perchè questi organi si prestano un vicendevole servizio.

562. La terza causa da cui deve ripetersi l'ordine dei movimenti istintivi, è riposta nella natura dell'attività spontanea. Questa nell'operare segue alcune leggi, che si derivano principalmente da tre fonti: 1.<sup>o</sup> dalla condizione del corpo organico, a cui l'attività spontanea è legata; 2.<sup>o</sup> dall'inerzia a cui la obedisce spontaneità dell'istinto sensitivo; 3.<sup>o</sup> dalla forza sintetica dell'animale.

563. Quanto alla condizione del corpo organico, tanto più complicate e ordinate procedono le operazioni dell'animale, quanto più perfetto è l'organismo. La qual perfezione si deve desumere sì dallo stato dell'organismo, che dalla sua forma atta a produrre maggior numero di operazioni e più difficili ad eseguirsi. Noi ammiriamo la prodigiosa varietà degl'istinti negl'animali e delle difficili operazioni che con tanta abilità eseguiscano. Così alcuni animali sono molto abili al canto e al volo, altri al nuoto, altri alla corsa, al salto, e via discorrendo. Ma queste ed altre operazioni che sembrano dirette da un principio intelligente, sono in cotesti animali affatto cieche; l'arte loro è tutta da attribuirsi alla natura sensitiva, perchè la natura ha dato loro le predisposizioni, atteggiandone acconciamente le membra. E donde si deve ripetere tanta varietà d'istinti negli animali, se non principalmente dalla diversa struttura del loro corpo? Quindi i carnivori, che dal senso alimentare sono invitati a cibarsi di carni, e specialmente del sangue ancora caldo d'altri animali, furono dalla natura muniti di zanne e di unghie acute per lacerare, di denti molari acuminati per stritolare, di muscoli e tendini robustissimi per avventarsi alla preda e vincere nell'assalto. Laddove gli erbivori, più mansueti, hanno gl'incisivi più lunghi per rosicchiare le erbe, e i molari più larghi e più piani per macinare, movendo la mascella inferiore orizzontalmente. Gli uccelli aquatici sono muniti alle zampe di una membrana interdigitale, che dispiegandosi e richiudendosi nell'acqua rende immagine di un remo; e il collo hanno assai lungo, e il rostro fatto a spatola e seghettato al lembo per infiggerlo nel limo e in fondo alle paludi, da cui traggono vermicelli, lumache e altri insetti, di cui sono ghiotti; e le penne leggermente untuose, onde non s'inzuppano d'acqua. Insomma gli organi degli animali d'ogni specie sono ingegnosamente appropriati ai loro bisogni, e devono considerarsi come tanti strumenti dei loro specifici istinti.

564. Quanto all'inerzia, essa soggiace a due leggi: 1.<sup>o</sup> l'animale si determina a que' movimenti che sono più piacevoli; questa legge appartiene al sentimento: 2.<sup>o</sup> l'animale si determina di preferenza a que' movimenti che, a parità di condizioni, sono più facili ad eseguirsi;

questa appartiene all'attività dell'anima. È chiaro che queste leggi devono mettere un ordine ne' movimenti istintivi dell'animale; per esse l'anima non opera a caso, ma è volta a scegliere fra tutti i movimenti i più facili e i più dilettevoli.

565. Quanto alle funzioni della forza unitiva, noi le abbiamo già enumerate altrove. La prima era quella di congiungere insieme le sensazioni di vari sensi, specialmente della vista e del tatto. Se l'animale non potesse unificare, per così dire, le sensazioni della vista con quelle del tatto, non potrebbe con la sola vista percepire la solidità e la distanza dei corpi. All'incontro mediante l'associazione del tatto col moto e colla vista alla sensazione di questa si accoppia nell'animale la ritenzione della corrispondente sensazione del tatto, e quindi si rappresenta al senso interno dell'animale più ch'esso non vede, cioè la solidità de' corpi e la loro distanza. Questa associazione si fonda specialmente nella contemporaneità delle sensazioni e nell'identità dello spazio occupato da un corpo; giacchè noi il più delle volte percepiamo a un tempo stesso e in uno spazio medesimo con la vista le superficie colorate; col tatto e col moto la loro resistenza, figura e distanza; con l'udito i suoni: onde l'anima facilmente congiunge in un sentimento unico insieme e molteplice quello che ha percepito come coesistente in un medesimo spazio e tempo. Questa funzione spiega, a cagion d'esempio, come mai un animale possa misurare con la vista la distanza che passa fra due opposte rive di un fonte, e commisurare il salto.

566. Se non che nell'operazione della forza unitiva deve intervenire quell'altra funzione, che abbiám fatto consistere nella forza di associare le sensazioni con le immagini; l'animale percependo le distanze, non solo riunisce le sensazioni della vista e del tatto, ma ben anche le sensazioni attuali dell'occhio con le passate del tatto. Or questa funzione suppone avanti a sè la legge, che le sensazioni esterne già avute dall'animale si suscitino con facilità nel sensorio interno. Premesso questo, ecco come si operi questa seconda funzione. Conservando l'animale per mezzo della *ritentiva sensuale* le reliquie di quell'unico sentimento che ha provato ricevendo più sensazioni ad un



tratto, avviene che allorquando una sola parte di questo sentimento moltiplice, una sola sensazione di quelle che entrarono a formarlo viene per qualche esterna cagione di nuovo eccitata nell'animale, questa parzial sensazione è ragione sufficiente del riprodursi nella fantasia tutte l'altre sensazioni avute contemporaneamente a quella e formanti il *sentimento generale* o *stato sensibile*.

Dal qual fatto ne segue, che l'animale si move non già per quella sola sensazione attuale, ma per tutto quel sentimento che si rintegra all'occasione di quella. Alla vista del cacciatore che si dispone alla caccia, il cane gli fa intorno gran festa; perchè ciò, se non perchè quella sensazione attuale riproduce in lui tutti i fantasmi che gli richiamano il piacere della caccia, già tante volte sperimentato?

567. A questa funzione si appoggia tutta l'arte di educare le bestie; l'animale che riceve una sensazione già avuta, non si move solamente secondo quello che esige quella sensazione isolata, ma secondo quello che esige tutto insieme il general sentimento che quella sola sensazione gli riproduce. Il principio poi da cui l'arte di educare le bestie vuol essere regolato, è questo: — Associare delle sensazioni gradevoli a quelle operazioni a cui si vuol avvezzare l'animale; e delle sgradevoli a quelle, da cui si vuole distoglierlo —. Quindi l'educatore non darà il cibo all'animale, se non dopo che questo avrà eseguita, a cagion d'esempio, una danza; al solo cenno della danza l'animale sarà portato a obediare per l'aspettativa del cibo, e vi si avvezzerà, anche prescindendo da questa, per sola abitudine. Che se vorrà indurre l'animale a non ricevere il cibo se non dalla sua mano, lo percuoterà tutte le volte che, essendogli pòrto da altri, tenterà cibarsene.

568. La terza funzione della forza unitiva abbiám detto esser quella di fondere più sensazioni ed immagini in un'affezione sola ben ordinata. Si è già accennato che il movimento dell'animale non nasce immediatamente dalle sensazioni ed immagini, ma che queste non fanno che iniziare i movimenti nervosi, i quali affettano l'attività spontanea dell'anima; l'attività spontanea poi si leva a continuare e perfezionare i movimenti. Ora questi movimenti producono un sentimento diffuso, per-

chè l'attività dell'anima è sparsa in tutto il corpo, e quindi per tutto il corpo si spande questa affezione, fondendosi più sensazioni ed immagini in un' affezione sola prevalente, che le domina tutte; la quale poi è la cagione prossima ed unica de' movimenti dell'animale. Che se quell' affezione unica è impedita o turbata, l'animale esce fuori a dei movimenti disordinati e discordi; così si suscita il furore nei bruti e il delirio nell'uomo.

569. Finalmente si aggiunge per ultima quell'altra funzione, con cui l'anima congiunge i movimenti *attivi* coi *passivi*. La funzione che or ora abbiám descritto, non basterebbe a spiegare l'ordine dei movimenti animali, se l'animale stesso non equilibrasse nel senso interno i suoi movimenti con la qualità e intensità di quell'affezione. L'anima deve sentire non solo il movimento che accade nel termine del suo sentimento, ma anche una sua nova passività, in quanto il movimento nasce senza il suo concorso; e deve sentire il suo proprio sforzo, in quanto ella stessa concorre a produrlo: quest'ultimo è il sentimento attivo, mentre i primi sono passivi. Ora, quando l'animale sta per produrre un movimento, egli ha il sentimento della propria attività, e con quello misura, per così dire, istintivamente la quantità di moto che imprime agli organi del movimento, come avviene nel salto, secondo si è detto.

570. Da questa funzione dipende l'istinto all'imitazione, che consiste nel produrre attivamente que' movimenti che si sono passivamente percepiti col senso. Per questa funzione gli animali fanno quel che vedono farsi da altri, specialmente della medesima specie. Fingasi che manchi o sia imperfetta la forza unitiva, cosicchè i sentimenti attivi non possano accordarsi coi passivi: l'imitazione non potrà aver luogo, o avverrà imperfettamente. Da principio infatti questa forza unitiva non è che una capacità atta a svilupparsi; perciò le imitazioni riescono assai difficili; l'arte poi e l'esercizio vengono a perfezionarla, e con ciò si acquistano gli abiti del canto, del salto, e tutti in genere gli abiti meccanico-animati.

571. Abbiamo spiegato la maniera onde nascono e vengono ordinati i movimenti spontanei degli animali, fondandoci sempre sulla semplice attività spontanea dell'anima sensitiva, senza ammettere in loro alcuna forza

d'intelligenza e di ragione. Il senso, che dà origine all'istinto, suscita i movimenti, e la spontaneità li compie e conduce a fine. All'incontro, se noi volessimo far derivare i movimenti degli animali dalla ragione e dalla volontà, non potremmo evitare le più gravi contraddizioni; perchè vedremmo da una parte i bruti fin da buon'ora ottimamente istruiti, senza bisogno di educazione, di ciò che devono fare per tendere al loro fine, industriosissimi, regolarissimi in ogni loro operazione, in una parola assai più perfetti degli uomini nell'eseguire tutto ciò a cui la natura li ha destinati. Ma fuori poi della sfera delle operazioni istintive loro convenienti, li vedremmo incapaci a produrre il minimo atto, incapaci a fare un confronto, a portare un giudizio. Ora la regolarità e costanza da una parte, la nessuna suscettibilità di progresso dall'altra, non lasciano luogo a dubitare che in loro operi un'attività, non già volontaria e libera, ma solo spontanea e sensitiva; guidata dal piacere e dal dolore; limitata alla sola percezione corporea; dipendente in particolare dalla struttura del corpo e da tutte quelle leggi che abbiamo esposte; ma in nessun modo dalla ragione. La ragione dunque che li guida sono le stesse leggi della natura animale, in cui risplende, a vero dire, una somma ragione, un senno maraviglioso, ma che non è proprio della natura, ma di Colui che l'ha fatta e la regge e governa.

## § 2.

*Cause moventi l'istinto spirituale, la volontà e la libertà.*

572. Le potenze attive dell'intelligenza non si muovono a operare, se non precede qualche atto conoscitivo e qualche stimolo reale.

573. L'atto conoscitivo è essenziale a queste potenze, perchè esse nascono dalla stessa facoltà d'intendere, e appetiscono le cose non solamente sensibili, ma anche spirituali; o le sensibili stesse non le appetiscono semplicemente come tali, ma anche come conosciute.

574. L'istinto spirituale appetisce i *beni di opinione*, a stima, la potenza, la gloria; oggetti che non si possono appetire, senza un atto di astrazione e un giudizio, che versa intorno a beni spirituali, immateriali affatto.

575. La volontà appetisce le cose tutte anche corporee, ma sempre per un *fine conosciuto*; altrimenti non è volontà, ma istinto animale. La libertà non si svolge che all'epoca in cui lo spirito è capace di conoscere ogni sorte di beni, cioè tanto i *subiettivi* che gli *obiettivi*, dal che gli nasce la facoltà di preferire gli uni agli altri, e di rendersi *morale*, rispettando con la *stima pratica* ciascun ente secondo il grado di sua dignità. In tutte queste specie di appetizioni entra come elemento un giudizio. Dunque tutte dimandano per necessaria condizione un atto conoscitivo, anzi più di uno, e per lo meno l'intuizione di qualche idea e un giudizio, talvolta poi un discorso, uno o più ragionamenti.

576. Ma questo atto conoscitivo da solo non basta; l'anima non appetisce le idee pure, le idee come idee, ma le idee congiunte a qualche sentimento.

Il qual sentimento può essere o corporeo, o spirituale. Se l'anima vuole ciò che l'istinto sensuale appetisce, allora la forza che move la volontà è lo stesso istinto sensuale, i cui movimenti la volontà asseconda talvolta all'intento di renderli più energici e durevoli, e talvolta all'intento di rimuovere le cause che ne impediscono lo svolgimento.

Se poi si tratta del sentimento spirituale, questo si distingue in *razionale* e *morale*; quello nasce dalla cognizione dei beni subiettivi ma spirituali, e questo dalla cognizione dei beni obiettivi. Ora, se l'anima non avesse nessun sentimento razionale o morale, ma solamente delle idee dei beni in astratto, non si concepirebbe alcuna ragione perchè dovesse appetire qualcosa. La possibilità astratta non trae lo spirito che a un atto di mera contemplazione passiva; in questa si ferma e acquieta. Avviene però, che da ogni intuizione l'anima percepisca un sentimento; anzi l'intuizione è un sentimento ella stessa, di cui l'anima gode, e che perciò presenta uno stimolo allo spirito per suscitare le operazioni dell'appetito spirituale.

577. Se l'oggetto dell'intuizione, il quale è sempre piacevole all'anima, si presenta come *vario* e *complesso*, o come *imperfetto*, *incompleto*, nasce nell'anima un sentimento di curiosità, che la eccita nel primo caso a distinguerlo, nel secondo a completarlo; sentimento che

non può nascere, finchè l'anima non si è avvezza alla riflessione col soccorso dei vocaboli.

578. Oltre il sentimento spirituale nascente dalla stessa contemplazione delle idee, molti altri eccitamenti a operare riceve l'anima dai sentimenti materiali, che si accoppiano alle idee stesse, quali sono le *percezioni sensitive*, le *sensazioni subiettive* e i *fantasmi*. Infatti d'onde prende lo spirito la materia delle sue volizioni affettive se non dai sensi? Come sarebbe possibile, per esempio, all'istinto spirituale di appetire la stima altrui, la potenza, la gloria, l'amicizia, la società e altri beni di questa natura, se noi gli togliessimo d'intorno tutte le percezioni corporee, e di dentro tutti i fantasmi? Per vero, l'anima umana ridotta alla totale privazione del sentimento corporeo, rimarrebbe immobilmente fissa nella contemplazione delle idee e nella percezione del proprio sentimento spirituale, incapace a far altro.

579. Ho detto che un atto di potenza passiva è sempre la *prima causa* motrice delle potenze attive: giacchè non si può nè appetire nè volere ciò che non si sente nè si conosce, e nulla si sente nè si conosce che per gli atti delle potenze passive. Ma una volta che l'anima cominciò a operare con la propria attività, ogni operazione attiva diventa causa anch'essa di nuove operazioni; sempre però queste operazioni attive dipendono novamente dalle passive, cosicchè, una volta che lo sviluppo dell'anima ha cominciato, si avvicinano tutt'e due le specie di operazioni, e si eccitano scambievolmente. Ogni atto dell'anima, e attivo e passivo, è un sentimento. Il sentimento è uno stimolo a operare. Dunque ogni operazione delle facoltà attive è causa eccitatrice di nuova operazione; e così un atto si concatena con l'altro, finchè un'altra causa non obblighi l'anima alla quiete. Un movimento spontaneo dell'istinto animale ne provoca un altro; un atto della volontà ne suscita un secondo; la volontà presiede a tutte le potenze, e le asseconda o le contrasta, le sveglia ultroneamente, le combina le une colle altre, ne dirige il corso, lo sospende, lo ripiglia, lo continua finchè le piace.

## SEZIONE TERZA.

## INFLUSSO RECIPROCO DELLE POTENZE.

580. Qualunque sia il numero delle potenze, il loro subietto è uno e semplice. In questa unità del subietto è riposta la cagione di quell'influsso che le potenze esercitano fra loro. Noi vediamo infatti che le operazioni dell'anima umana sono di tal natura, che a produrle devono concorrere più potenze di specie diversa; vediamo che talvolta tutte le potenze cospirano armonicamente a un fine, aiutandosi scambievolmente; talvolta invece vengono fra loro in collisione, si impediscono, si danneggiano a vicenda; vediamo che lo sviluppo preponderante e l'esercizio frequente di alcune traggono talora a sè pressochè tutta l'attività dell'anima, rimanendo le altre quasi inerti e assopite. Non c'è dunque alcun dubbio che le potenze influiscano reciprocamente fra loro; e che quindi i loro prodotti siano in ragione del vicendevole aiuto che si prestano.

## CAPO PRIMO.

**Influsso reciproco fra le potenze sensitive  
e le intellettive e razionali.**

581. E primieramente è chiaro, che le potenze sensitive hanno un'influenza grandissima su quelle dell'intendimento. Infatti:

582. 1.<sup>o</sup> — Le potenze sensitive influiscono su l'estensione dell'intendimento —. Quel principio che *niente vi è nell'intelletto che prima non sia stato nel senso*, si deve interpretare così, che tutto ciò che nell'intendimento vi è di *determinato*, vien somministrato dai sensi. Dunque la parte *positiva* delle nostre cognizioni è tanto estesa, quanto è estesa e sviluppata la *potenza di sentire*. Tutto il di più è dedotto col ragionamento; e se è positivo, risponde alla natura del sentimento, se è negativo, è concepito d'una maniera analoga al sentimento, o vero è un qualcosa di sovrintelligibile che non si può *comprendere*, ma solamente *concepire*.

583. — 2.<sup>o</sup> La perfezione dell'intendimento risponde a quella del sentire —. Noi abbiamo distinto nell'anima sensitiva la facoltà di *ricevere* le sensazioni, di *conservarle*, di *associarle*, di *riprodurle* sotto forma di fantasmi. Ora, se tutto ciò che c'è di positivo nelle nostre cognizioni, è ricevuto dai sensi, quanto più chiare, distinte, durevoli, ben ordinate e associate fra loro saranno le sensazioni, tanto più perfetta sarà la materia del conoscere che si presenterà allo spirito.

Tutte pertanto le potenze dell'intendimento dipendono, nel loro operare, dalla perfezione delle potenze sensitive. L'*intuizione* delle idee è tanto più chiara e spiccata, quanto sono più spiccate le sensazioni e le immagini sensibili. La *memoria* è tanto più tenace e più pronta, quanto più forte è la facoltà delle immagini. L'*associazione intellettuale* tanto più facile, quanto maggiore è la *forza sintetica sensitiva*. Lo stesso dicasi del *paragone*, della *riflessione*, del *giudizio*, del *ragionamento*, tutti atti dipendenti dalla sensitività, perchè tutti si eseguiscano mercè le idee determinate o vestite d'immagini o legate ai vocaboli. Un'imperfezione qualunque nelle potenze sensitive ha forza di alterare ritardare confondere o sospendere le operazioni dell'intendimento, come è dimostrato dallo stato di sonno, di sconcerto nervoso, di vecchiaia, di spavento, di esaltata immaginazione. Le alienazioni mentali dipendono da un disordine organico, e quindi sensitivo, benchè talvolta un tal disordine sia prodotto dalla attività volitiva. Può darsi però che un individuo presenti delle imperfezioni nelle facoltà delle sensazioni esterne, e tuttavia goda in grado eminente delle facoltà intellettive. Ma niuno vorrà negare che in questo individuo il sistema cerebrale, che serve alla facoltà ritenitiva e unitiva, deve supplire con la sua perfezione al difetto della sensitività esterna.

584. — 3.<sup>o</sup> Le potenze intellettive e razionali influiscono sulla perfezione delle potenze sensitive —. Quantunque l'uomo non abbia gli organi corporei di quell'attività e forza che è propria di molte specie d'animali, nondimeno perchè esso si applica con maggiore intensità a perfezionare le proprie potenze, riesce a superare in molti casi la forza sensitiva degli animali. Il che non può attribuirsi se non all'intendimento, il quale gli

conferisce la capacità di meglio attuarsi e atteggiarsi a sentire, non che di rinforzare con mezzi artificiali l'attività dei sensi. Quanto non influisce l'attenzione a distinguere le sensazioni e a renderle più vivaci e durevoli! Quanto non si esalta l'immaginazione con l'intensità del pensiero! E per parlare dei mezzi artificiali, basti accennare l'uso delle lenti, dei microscopi, delle trombe acustiche, che tanto aumentano la capacità dei sensi. Tanta è l'influenza dell'intendimento sulle potenze sensitive, che talvolta le turba e scompiglia; giacchè, siccome le potenze razionali non possono operare senza il soccorso delle sensitive, così necessariamente avviene che un troppo intenso e protratto esercizio del pensiero produce una prostrazione e un disordine fin anche stabile nelle forze sensitive.

§ 85 Quello che abbiamo detto delle diverse potenze passive fra loro, è da dirsi egualmente di esse sulle attive, e di queste su quelle; giacchè 1.<sup>o</sup> le potenze attive dipendono dalle passive, almeno nel primo loro operare; 2.<sup>o</sup> la loro estensione e forza è corrispondente alla forza di operare e alla qualità e quantità degli oggetti presentati dalle potenze passive; 3.<sup>o</sup> le facoltà attive acuiscono le passive, ne estendono la forza, le dirigono, e spesso le turbano e scompigliano.

## CAPO SECONDO.

### **L'uso della ragione richiede il concorso simultaneo di molte potenze.**

§ 86. L'anima umana si distingue dalle altre intelligenze principalmente in ciò, che non può venire in cognizione delle cose, se non riceve e la materia e l'eccitamento dai sensi, mentre l'intelletto non presta che la forma della conoscenza. Inoltre, ogni atto conoscitivo è limitato ristretto a un oggetto solo, o a più oggetti percepiti come un solo; indi il bisogno della riflessione, dell'analisi e della sintesi, del confronto e del ragionamento, con le quali facoltà lo spirito avvicina le cose lontane, e distingue le più vicine. Ora, a compiere un solo ragionamento entrano in azione e s'aiutano a vicenda, sto per dire, tutte le potenze dell'anima.



587. Infatti, un ragionamento richiede il confronto di più proposizioni fra loro, e una deduzione susseguente. Dunque 1.<sup>o</sup> si richiede l'intuizione di più idee; 2.<sup>o</sup> si richiede la *memoria*, giacchè senza questa non si possono riprodurre le idee al pensiero, nè rendersi simultanea la presenza di idee vedute separatamente; 3.<sup>o</sup> si richiede il *giudizio*, perchè tale è appunto ogni proposizione che entra nel ragionamento; 4.<sup>o</sup> la *riflessione* e il *confronto*, perchè l'organismo del ragionamento consiste nel dedurre un giudizio da due altri, e per far questo convien confrontare in ogni proposizione il subietto col predicato, e poi il predicato di una col subietto dell'altra; 5.<sup>o</sup> la *fantasia*, giacchè senza vocaboli non si dà confronto, e senza fantasia non si dà l'interna sensazione dei vocaboli; 6.<sup>o</sup> il *sentimento spirituale*, perchè ogni atto, anche intellettuale, del subietto umano, è una sua modificazione sensibile; 7.<sup>o</sup> la *volontà*, la quale sola regge la riflessione e tutte le sue funzioni, e si determina all'assenso in ogni atto riflesso della ragione; 8.<sup>o</sup> finalmente l'atto del ragionare presuppone almen qualche cognizione positiva, e perciò qualche *percezione intellettuale*.

588. Dal fin qui detto si scorge assai chiaramente il vicendevole soccorso che si prestano le potenze fra loro, concorrendo le une alle operazioni delle altre. Pel quale concorso si può stabilire, che — quanto è più complesso l'oggetto di cui il nostro spirito si occupa, tanto è maggiore il numero delle potenze che entrano a operare —. Se verbigrazia l'oggetto è meramente materiale e presente, non operano che le potenze di ricevere le sensazioni; se è lontano e già percepito, opera 1.<sup>o</sup> la fantasia, 2.<sup>o</sup> la potenza del sentire come occasione della sensazione fantastica, e 3.<sup>o</sup> opera bene spesso la forza unitiva del senso. Se poi l'oggetto è non solamente del senso corporeo, ma anche dell'intendimento, allora opera 1.<sup>o</sup> il senso, 2.<sup>o</sup> l'intelletto, e 3.<sup>o</sup> la ragione facendo una sintesi primitiva. Se è proprio della riflessione, entrano a operare tutte le potenze suddette e altre molte, per non dir tutte quante, come si è mostrato discorrendo della funzione del ragionamento. Infatti più semplice è l'atto e perciò l'oggetto del sentire; più complesso è quello del percepire intellettivamente; ma più complesso

ancora si è quello dell'avvicinare e confrontar fra loro più percezioni o più idee, dividendo e ricomponendo, cavando giudizi da giudizi.

### CAPO TERZO.

#### **Subordinazione di tutte le potenze alla volontà.**

589. Ma qui si può domandare, se le varie potenze dell'anima siano dipendenti le une dalle altre, e tutte da qualcuna che tenga il primo posto, o vero possa operare ciascheduna da sè, come un'attività affatto distinta e separata.

590. Con questa dimanda noi non cerchiamo, se le potenze passive dipendano dalle attive, o queste da quelle. Su di ciò ci siamo già spiegati, dicendo che nessuna potenza attiva può operare, se la potenza passiva corrispondente non le abbia presentato l'eccitamento e l'oggetto suo proprio. Abbiain però osservato che le potenze attive, una volta che siansi alzate a operare, influiscono sulle passive traendole a nuove operazioni. Quello che qui dimandiamo si è, se le potenze tutte, tanto del senso che dell'intelletto, soggiacciono nel loro operare a qualcheduna delle potenze attive stesse, dimodochè ella sia destinata a reggerle a piacer suo. Alla qual dimanda rispondiamo con una distinzione. Altro è, che tutte le potenze devano esser dirette da qualche potenza suprema; altro che nel fatto avvenga sempre così.

591. Il fatto ci prova, che tante volte le potenze o s'impediscono a vicenda, operando in un senso opposto, o si alzano a operare eccitate dai loro stimoli rispettivi, senza dipendere da altre potenze di specie diversa. Costesti stimoli essendo di natura totalmente diversa, ne segue che le potenze per esempio sensitive possono operare anche senza il concorso dell'intelletto e della volontà. Così l'istinto animale opera molte volte anche prima che la ragione abbia percepito ciò che è dato dai sensi, e che la volontà siasi accorta de' movimenti istintivi. E talvolta è così impetuoso e celere l'operar dell'istinto, che la volontà non ha spazio sufficiente di ritrarsi. Talora eziandio ella si sta come inoperosa spettatrice di ciò che nell'istinto avviene.

La causa naturale dunque di questa disarmonia nell'operar delle potenze si trova nella natura stessa delle potenze, che hanno oggetti e stimoli indipendenti gli uni dagli altri. Questa però non basterebbe a spiegare il fatto; giacchè la perfezione del subietto umano vorrebbe che la volontà non potesse in alcun modo venir sorpresa nè soggiogata dagli istinti, e che questi non operassero se non in un modo tranquillo e subordinato alla parte suprema dell'uomo, che è la volontà. Perciò la sola divina rivelazione ci dà il perchè della naturale debolezza e infermità della volontà umana, e del disordine delle potenze.

592. Che se guardisi alla natura stessa delle potenze e alla forza loro specifica, la quale non può mai venir meno del tutto; se di più si osservi il fine delle potenze stesse, che è lo sviluppo regolare dell'anima umana, fino all'ultima sua perfezione, chiaramente si vede che la volontà presiede a tutte le potenze così del senso come dell'intelletto.

593. Una potenza infatti è tanto più energica e alle altre superiore, quanto è più esteso il suo oggetto. Perciò si può già stabilire in generale che le potenze attive sono superiori alle passive, mentre l'operar di queste non si estende al di là della semplice ricettività; cosicchè il senso non può sentire più in là di quello che è dato nell'impressione, nè l'intelletto può conoscere di più di quel che è dato nell'idea passivamente ricevuta; ma le potenze attive sono cause di nuove ripetute percezioni, e fino a certo punto crescono l'energia degli atti e la sfera delle cose percepite.

594. Ma oltre di ciò si deve osservare che l'oggetto delle facoltà sensitive è sempre materiale e particolare, mentre quello della volontà è incorporeo e universale, e perciò spazia nell'infinito. Non già che la volontà non possa volere ciò che anche l'istinto corporeo appetisce, ma tutto ciò ch'ella vuole, lo vuole per un *fine*; e il fine non può proporselo se non l'intelligenza. Or che vuol dirè poter operare per un fine? Vuol dire poter operare dietro una ragione universale; vuol dire poter confrontare insieme più partiti, e sceglierne uno a preferenza. Ma una potenza che può far questo, non è ormai più ristretta alla semplice percezione dei partico-

lari; non è cieca e dominata da una necessità istintiva; essa invece è essenzialmente superiore e indipendente dal senso, e gode di un'energia di operare che tiene dell'infinito, perchè prende le norme delle azioni proprie da tutto l'esser ideale, che non ha limiti.

Di qui ne viene quell'eccellentissima prerogativa dell'attività intelligente, per la quale essa ha la forza di proporsi nel suo operare un fine nobilissimo, qual è il rispetto dell'Ente assoluto e il conseguimento del Bene assoluto; mentre l'istinto animale non può proporsi verun fine, ma unicamente muoversi per una cieca forza verso il bene finito e corporeo. Di qui ancora ne segue che la volontà può rivolgere a un fine ultimo varie e diverse operazioni, informandole tutte della propria intenzione, e dirigendole a quella meta che oltrepassa i confini del semplice attuale percepire; quindi connette e subordina diversi fini e diversi mezzi a un fine principale. Invece l'istinto animale non può far altro che ordinare diversi movimenti e connetterli fra loro in virtù della forza sintetica, tratto dall'appetito di un bene momentaneo e isolato. Che se qualche ostacolo si frappone, l'animale, condotto sempre dal solo sentimento, desiste dall'opera, preferendo il facile al difficile, il piacevole al doloroso, e non avendo mai altra guida che l'esigenza attuale e finita del piacere.

595. La volontà dunque è tanto più energica dell'istinto, quanto è superiore l'operazione dell'intendere a quella del sentire. Chè anzi la volontà influisce su tutte le potenze anche razionali, dimodochè essa è la forza centrale che unifica tutte le altre, che le move tutte e le adopera a' suoi fini, togliendo quell'anarchia che necessariamente esisterebbe nelle potenze, qualora essa non ne prendesse la direzione. Però questa forza di padroneggiare tutte le potenze non l'acquista la volontà, se non quando ha raggiunto l'ultimo suo sviluppo, che sta nella facoltà di scegliere liberamente fra più partiti o fini che le si presentano. Allora la volontà esercita il proprio impero, non solamente sulle forze materiali e istintive, ma anche sulla riflessione, con cui si forma delle *opinioni* sul pregio degli esseri, e si determina poi a scegliere fra più volizioni, non per alcun influsso delle cose su di essa, ma con la sua *forza pratica* e per unico impulso del proprio arbitrio.

596. E qui possiamo fermarci a osservare la subordinazione di alcune potenze alle altre, e di tutte poi a quella del libero volere. Quanto alle potenze animali, basta richiamarci quel che abbiám detto nel trattato dell'istinto, per vedere come esse siano fra loro ordinate. Le forze materiali dell'organismo vengono modificate nella loro azione e dominate dall'*istinto vitale*; questo poi viene anch'esso dominato dall'*istinto sensuale*, valendo in qualche caso a turbarne e perfino a sospenderne l'azione, producendo la morte.

597. Sopra l'*istinto animale* sta l'*istinto umano*, che avendo per suoi oggetti i beni di *opinione*, propri della sola intelligenza, ha forza di reggere le operazioni dell'istinto animale, rivolgendole a' propri suoi fini, giacchè esso prende la *forma* dall'intelligenza e la *materia* dal senso. Entrambi però questi istinti sono dominati dalla *spontaneità della volontà*, che ha la forza di togliere la collisione che talor nasce fra di essi e di piegarli entrambi al conseguimento di un fine.

598. Ma questa stessa spontaneità del volere non è nell'uomo la forza suprema; essa non opera senza verun contrasto se non allora, che un sol bene le si presenta e che non ha campo di mettere sulla bilancia diversi partiti. Allorchè più beni le si presentano simultaneamente, l'anima esércita un'altra forza, la *forza pratica*, che modifica la spontaneità della volontà; mentre per quella forza l'anima è capace di abbassare o inalzare a suo piacere il prezzo dei beni, e così determina la volontà a volerne uno a preferenza dell'altro.

599. Finalmente questa stessa forza pratica non è ella stessa che una forza esecutiva di un *decreto* precedente, il quale vien fatto dalla facoltà che ha l'uomo di determinare le proprie volizioni, o sia dalla *libertà*, che è il culmine della persona umana, la facoltà suprema che influisce su tutte le altre. La libertà è quella in cui si genera l'*unità attiva* dell'uomo, come nella coscienza di questa unione di facoltà si genera la sua *unità passiva*. Essa è il centro di tutte le facoltà attive e passive, e che subordina le une alle altre, e tutte poi le sommette a sè, le regge e governa a proprio piacere.

600. Così la libertà, considerata come principio supremo di tutte le facoltà attive e passive, rende ragione

di quell'ordine, con cui vediamo effettuarsi le azioni umane; giacchè l'*attività libera* opera immediatamente sulla *spontaneità del volere*; questa sull'*istinto spirituale*; l'istinto spirituale sull'*istinto animale* o meglio *sensuale*; l'istinto sensuale sul *vitale*; e per ultimo l'istinto vitale sulle *forze fisiche e materiali* del corpo. Su questa nobilissima facoltà si fonda la personalità dell'uomo, l'imputabilità delle sue azioni, la perfezione della sua natura.

## SEZIONE QUARTA.

DELLA PERFEZIONE DELL'ANIMA UMANA,  
NASCENTE DALL'ESERCIZIO DELLE SUE POTENZE.

### CAPO PRIMO.

**In che consista l'ultima perfezione dell'anima umana.**

601. L'anima umana è destinata a passare dallo stato di pura essenza sostanziale a quello di essenza completa, mediante l'esercizio di quelle attività che la costituiscono fin dal primo istante di sua esistenza.

602. L'*essenza completa* è l'ultimo punto di aumento, a cui possa giungere un ente finito. Ma questa essenza completa, e perfezione ultima non si può misurare, se non partendo da ciò che si comprende nell'essenza pura di ogni ente; giacchè svilupparsi non è altro che ridurre all'atto ciò che esiste in potenza e come in germe. Per conoscere dunque in che stia la perfezione dell'anima umana, convien osservare la sua essenza specifica, e distinguerne gli elementi. Giacchè non può perfezionarsi la *natura umana*, se non a condizione che ciascuno de' suoi componenti raggiunga la maggiore estensione possibile. Alla quale non potendo nessun ente finito arrivare di slancio, ma dovendo tendervi con atti diversi e ripetuti, ne segue che anche la perfezione dell'anima umana può avere diversi gradi, e crescere o scemare secondo il modo di operar le sue potenze.

603. Poste le quali cose, se noi esaminiamo l'essenza dell'anima umana, troviamo ch'essa partecipa delle tre forme dell'essere, ideale reale morale. Come soggetto,

avendo noi riposta la realtà appunto nel sentimento, l'anima gode di un *sentimento*; e questa è la forma *reale*. Come soggetto intelligente, partecipa della forma *ideale*, benchè se ne distingua come l'oggetto si distingue dal subietto. Finalmente come principio intelligente-attivo, partecipa della forma *morale*. Perciò l'anima umana non può raggiungere l'ultima perfezione, fuorchè sviluppando in sè queste tre relazioni dell'essere.

604. Ma in qual grado partecipa l'anima umana di queste tre forme dell'essere, se essa si considera nella sua semplice essenza specifica? Quanto alla forma ideale, essa non ha che la mera intuizione dell'essere indeterminato. Ma quest'idea non costituisce da sola alcuna cognizione, ma solamente il mezzo del conoscere. Quanto alla forma reale, l'anima umana gode fin da principio del sentimento fondamentale, tanto corporeo che intellettuale; ma un tal sentimento è il più imperfetto che possa concepirsi; giacchè l'attività sensitiva corporea è in ragione dello sviluppo dell'organismo; il sentimento intellettuale e spirituale poi è in ragione dello sviluppo razionale. Ora, nei primordi della vita sì l'organismo che la ragione si trovano in uno stato il più imperfetto. Finalmente la forma morale non è che abbozzata nell'attività intellettuale; giacchè l'anima, intuendo il solo essere indeterminato e non conoscendo ancora alcun ente reale, non ha che la potenza di determinare le proprie volizioni.

Dunque l'anima umana, considerata nella semplice sua essenza esiste in uno stato di estrema imperfezione, e non ha che delle potenze di sentire, di conoscere, di operare.

605. Lo svolgimento poi di ciascuna forma produce nell'anima una perfezione speciale, un triplice stato, dal cui conserto armonico risulta la somma sua perfezione. Alla forma ideale corrisponde la *scienza*, alla reale la *felicità*, alla morale la *virtù* o *giustizia*; perfezione dell'*intelletto*, del *sentimento*, della *volontà*.

## CAPO SECONDO.

**Sviluppo dell'Intelligenza umana.**

606. L'intelligenza umana non può svilupparsi altrimenti che acquistando gli abiti propri di ciascheduna delle sue potenze, quali sono l'*intelletto* e la *ragione*.

607. L'intelletto consiste nell'*intuizione* primigenia dell'essere ideale, e la ragione consiste nella potenza di *giudicare* e *ragionare*. Quella costituisce l'intelletto elemento della natura umana, nel quale s'innesta l'intelletto come potenza, i cui atti particolari sono tante intuizioni dell'essere come determinato. La ragione poi ha due funzioni fondamentali, quella del *percepire* e quella del *riflettere*; la percezione è la prima a nascere, è cognizione diretta, è invariabile, non è progressiva, ma è tanto perfetta nel bambino che nell'adulto, non consistendo che nell'*interna affermazione del sentimento*, o sia degli enti reali sentiti; solo può guadagnare d'intensità e chiarezza per una più viva applicazione della mente. La riflessione invece comprende in sé una moltitudine di atti diversi, che servono a sviluppare sempre più l'intelligenza umana, quali sono l'*astrazione*, il *confronto*, il *giudizio riflesso*, il *raziocinio*, il *ragionamento*.

608. La misura dello sviluppo, di cui l'intelletto è suscettibile, è la seguente: — L'intelletto umano è tanto più esteso, quanto è maggiore l'oggetto che lo informa —. Ora, l'oggetto che informa l'intelletto puro è l'essere *ideale*; il *reale*, come abbiamo più volte detto, non si *intuisce*, ma si *percepisce*; quindi non è oggetto dell'intelletto puro, eccettuato il reale divino.

609. Ora, in che modo si può estendere l'oggetto essenziale dell'intelletto puro? Esso estendesi in tre maniere. 1.<sup>o</sup> Mediante la visione di tutti quei rapporti, sotto i quali si può presentare l'essere puro, quali sono i rapporti dell'*ente* e del *non-ente*, della *sostanza* e dell'*accidente*, della *causa* e dell'*effetto*, del *finito* e dell'*infinito*, dell'*assoluto* e del *relativo*, dell'*uno* e del *moltiplice*, e via scorrendo. Di qui nascono i principii del ragionamento, che servono di guida alla ragione; di qui tutte quelle nozioni che i nostri discorsi danno quasi ad ogni istante per supposti.



610. 2.<sup>o</sup> Mediante la visione delle varie determinazioni di cui l'essere ideale è suscettibile. Di queste *determinazioni possibili o modi o termini* che dir si vogliano, è infinito il numero. Però il nostro intelletto non giunge a conoscerne che una piccola parte, quella che corrisponde agli enti del mondo a noi visibile, quali sono i modi dell'anima umana e dei corpi da essa percepiti, i soli enti che l'uomo conosca positivamente. Questa condizione imposta alla nostra intelligenza, di non poter conoscere *positivamente* se non ciò di cui abbiamo un sentimento, limita non poco la sfera delle nostre cognizioni, la quale si misura con questo principio che — l'estensione del nostro conoscere positivo è tanto maggiore, quanto è maggiore il numero delle idee specifiche e generiche formate per via di sentimento —. Ma il sentimento è ristretto all'anima nostra e ai corpi; e questa è la meta del nostro intelletto.

611. Vero è che il nostro spirito ha la cognizione di Dio, che non gli viene direttamente da verun sentimento ch'esso ne abbia. Ma noi abbiamo già veduto più volte che l'idea di Dio è negativa, e perciò di Dio non si ha una *visione*, un'*intuizione*, una percezione, ma un *concetto*, il quale di positivo non presenta che l'idea dell'essere e ciò che a Dio si attribuisce per analogia preso da quanto conosciamo della natura umana.

612. E qui si attenda, quanto ristretta sia la sfera delle umane cognizioni; giacchè non solamente è assai angusto il limite delle possibilità a noi cognite, ma tutte quante le determinazioni dell'essere a noi cognito non sono elle stesse che dei limiti dell'essere intuito. L'essere infatti che costituisce la *forma* del nostro intelletto, si presenta a noi come universale, come una possibilità infinita, quantunque indeterminata; invece qualsivoglia termine dell'essere che noi percepiamo, è sempre contingente e finito, cosicchè qualunque varietà e numero di enti finiti che si conoscano, non aggiungono niente di intelligibile per sè e di infinito all'intuito nostro, e quindi non aumentano la capacità nè l'obietto del nostro intendimento, essendo affatto indifferente per questo rispetto il percepire e conoscere un uomo, anzichè migliaia d'uomini, un vegetale, anzichè tutte le specie che sussistono. Aggiungendo dei modi finiti a dei modi

finiti non si cresce in capacità di intendere; non si fa che ripetere le modificazioni dell'essere finito.

613. 3.<sup>o</sup> Finalmente l'oggetto del nostro intelletto si estende mediante la cognizione distinta di tutte le forme, sotto cui l'essere può esistere, che sono appunto le forme ideale reale morale. A questa cognizione non giunge lo spirito, se non passando per tutti i gradi della riflessione filosofica; giacchè essa importa che si distingua l'idea dal sentimento, e perciò dal nostro spirito, e che in seguito si consideri il rapporto fra l'intelligibile e il sussistente, mediante l'attività della libera volontà, il qual rapporto dà luogo alla forma morale.

614. Fin qui abbiamo considerato l'estensione che può prendere l'oggetto del nostro intendimento. Ma alla perfezione di esso si richiedono due altre condizioni, che sono 1.<sup>o</sup> la stabilità delle cognizioni o sia l'abito della *memoria*, e 2.<sup>o</sup> l'ordine scientifico delle medesime.

615. La memoria conserva le idee e le percezioni; e la sua perfezione sta nel ritenerle prontamente, nel conservarle a lungo, nel mantenerle fedelmente quali furono accoppiate, nel serbarne il maggior numero, nel riprodurle chiare e distinte. Siccome poi la virtù memorativa dipende dalla facoltà delle immagini, sia delle cose e sia dei vocaboli; così quanto squisito sarà questo strumento sensitivo, tanto sarà più perfetta la memoria.

616. Ho detto che alla perfezione dell'intelletto appartiene anche l'ordine scientifico delle idee. Giacchè al possesso pieno e completo delle cognizioni appartiene essenzialmente anche l'intrinseco nesso che le collega e le distribuisce in quell'ordine logico che loro necessariamente appartiene. La dipendenza di una verità dall'altra è anch'essa una verità. Allorchè dunque l'intelletto è giunto a distribuire le cognizioni in quest'ordine logico e a vederne i rapporti, può dirsi che abbia toccata la meta della sua perfezione e del suo maggiore sviluppo.

617. Venendo ora a parlare della ragione, questa è la facoltà di applicar l'ente. Tale applicazione si fa e al sentimento e alle idee fra loro. Quindi — la perfezione della ragione sta nell'abito di applicar l'ente —.

618. La prima applicazione dell'ente, che consiste nella *percezione intellettuale*, non può essere materia di verun abito; perchè essa è un'applicazione, non solo sem-

plicissima e istintiva, ma 1.<sup>o</sup> perfetta e completa nella sua specie, 2.<sup>o</sup> necessaria e infallibile, non provenendo che dall'identità dell'essere veduto originariamente e dell'essere percepito col senso. Infatti con questa percezione non si fa che predicar l'esistenza di ciò che si sente. Ora, questa operazione è perfetta, perchè raggiunge tutto il suo scopo, che è la semplice cognizione dell'esistenza particolare, senza distinzione di sorta; ed è necessaria, perchè lo spirito non può a meno di vedere l'identità fra l'essere intuito e l'essere sentito. Quindi l'atto del percepire che fa il bambino non è meno perfetto di quello dell'adulto: e perciò nè si può dire che si acquisti l'abito del percepire, nè che si possa perdere questa facoltà senza cadere nel più assoluto idiotismo, in cui non è più possibile verun esercizio della ragione.

619. Intanto le prime e moltiplicate percezioni depositano nella memoria un gran numero d'idee specifiche piene; sulle quali meditando lo spirito, appenachè è abilitato, anzi eccitato a riflettere dall'esteriore stimolo dei vocaboli, rinforzato dall'istinto stesso razionale, ne cava i più facili astratti, che poi forniscono alla ragione il potere di far nuove applicazioni dell'essere tanto agli enti reali precepiti, quanto alle idee fra loro e agli enti reali non precepiti ma dedotti.

620. Di qui nasce un continuo perfezionarsi tanto della ragione che dell'intelletto. L'intelletto fornisce alla ragione le idee, prima quella dell'essere indeterminato, poi le idee specifiche, e la ragione, che aveva già fornito l'intelletto delle prime cognizioni, le decompone per restituirle più distinte, per ricomporre nuove idee, e distribuirle nell'ordine loro intrinseco.

621. A misura che lo spirito si avvanza nella via dell'astrazione, estende la vista dell'intelletto; e la ragione si rende tanto più capace di far confronti, di cogliere i rapporti delle cose, le differenze e le analogie, e con questo mezzo si crea quei principii tanto a priori che sperimentali da cui in seguito deduce molte conseguenze. Così apprende l'arte del ragionamento, la quale ha più gradi; c'è una classe di ragionamenti, a cui è capace più o meno ogni uomo giunto all'uso della riflessione popolare; è questa la logica del buon senso: ce n'è un'altra, la quale è scientifica; e di questa non sono capaci che gli uomini versati nella scienza.

622. Possiamo anzi nella cognizione riflessa distinguere i seguenti gradi. 1.<sup>o</sup> La cognizione riflessa fanciullesca, la quale non fa che legare le idee e le percezioni ai vocaboli, e ad ogni proprietà dei corpi associare un nome con cui distinguerla, senza ancora esser capace di riflessione. Fin qui la mente non fa che un'analisi materiale delle cose sensibili. 2.<sup>o</sup> La cognizione riflessa popolare, che comincia a formarsi delle idee astratte da ogni realtà, e dei principii coi quali lo spirito può formare dei ragionamenti relativi alle cose più ordinarie della commune sapienza. Giunta a questo punto la mente è capace di assorgere alla cognizione dell'anima e di Dio. 3.<sup>o</sup> La cognizione riflessa filosofica, in cui la mente non solo è capace di analisi e di ragionamento, ma comincia eziandio a investigare la natura e la certezza delle umane cognizioni, la loro genesi, e tutte le questioni a cui lo spirito umano vuol trovare una soluzione. 4.<sup>o</sup> La cognizione riflessa totale, in cui la mente ha ordinato tutte le cognizioni umane e trovato il *metodo*, e in cui si è formata gli archetipi delle cose o gli ideali.

### CAPO TERZO.

**Se il nostro intelletto colle forze naturali possa giungere a percepir Dio in questa vita.**

623. Alla soluzione di questa tesi fa d'uopo notare, che l'anima umana è un'attività in cui si contengono in germe tutti gli atti secondi, cioè le sensazioni le intellezioni gli appetiti e le volizioni; e ciò che determina la sfera di questa attività si è il *primo sentito* e il *primo noto*. Il primo sentito è il corpo, e il primo noto è l'essere ideale, dalla cui intuizione sorge nel soggetto intelligente un sentimento incorporeo. Il sentimento e il suo termine, l'anima propria e i corpi, sono tutto quello a cui si riduce la *realità percepita* dall'uomo; se egli conosce altre realtà, non però le *percepisce*, ma solamente le concepisce e le deduce per via di ragionamento. L'essere ideale poi, che è il primo noto, non ci si presenta come un sussistente, ma soltanto come un'idea, un esemplare, come la pensabilità di tutte le cose. Questo è il solo *intelligibile essenziale* che informi lo spirito

umano; e l'uomo, come non poteva dare a sè stesso nè pur questo tenuissimo raggio di sapienza, così non potrebbe colle forze del suo intendimento crescere di una parte benchè minima quel lume che lo rischiara.

Ma Iddio è l'ente assoluto e perfettissimo, essenzialmente intelligibile; reale e sussistente, e non già puramente ideale; completo, e non indeterminato; intelligenza, intelligibilità e bontà assoluta, e non già solamente esemplare delle cose. Dunque l'anima umana non può colle proprie forze giungere a percepir Dio in questa vita.

624. Dico a *percepire*; con la qual parola vogliamo esprimere una comunicazione immediata della stessa divina sostanza all'intelletto umano; e non già a *concepire*, la qual parola si adopera per indicare qualunque cognizione anche negativa: distinzione, su di cui qui non ci fermiamo, avendone già discorso a bastanza più di una volta.

625. San Tomaso dimostra, che l'anima umana non può colle forze naturali giungere a intuire la divina essenza, partendo dalla maniera con cui essa in questa vita conosce le cose. Essa non conosce nella loro essenza se non quegli esseri che sono misti di forma e di materia, o che hanno con questi qualche analogia. Ma la divina essenza eccede in infinito ogni ente creato, e non è mista di materia, ma è un atto purissimo. Dunque la cognizione di Dio, che si ha per una cotal somiglianza creata, non è la visione della divina essenza; ed è impossibile che l'anima possa giungere da sè a intuirlo (1).

626. E infatti, non avendo noi altra forma intelligibile fuorchè l'ente *communissimo*, nè altra percezione fornita di materia fuorchè del sentimento nostro subiettivo e extrasubiettivo; noi non siam capaci di conoscere nella loro essenza, fuorchè gli enti riducibili a dei generi e a delle specie. Dio all'opposto è l'essere fuori d'ogni genere, cioè infinito. Dunque noi non possiamo conoscerlo colle forze del nostro intelletto. Vero è che nè men gli Angeli ci sono conoscibili nella loro essenza, perchè non possiamo conoscere in questo modo le anime separate, le sostanze immateriali disgiunte dalla materia. Tuttavia l'essenza dei puri spiriti la possiam conoscere in qualche modo perchè sono intelligenze finite, come noi

(1) S. I. qu. XII, art. XI.

Laddove l'essenza divina eccede ogni somiglianza presa dalle creature, perchè Dio è l'essere fuori d'ogni genere (1).

627. Come dunque conosciamo noi Dio, se la divina essenza ci è occulta? non abbiamo noi l'intuito dell'Ente assoluto? non è forse per esso che conosciamo tutte le o se finite? Si ammetta dunque la distinzione fra l'essenza e la sussistenza divina; questa ci è nota, non quella. Così si giustificherebbe il detto di Agostino, che noi vediamo tutte le cose in Dio.

Rispondo, che altra cosa è sapere che Dio è realmente, altra godere l'intuito di Dio stesso sussistente. Della prima siamo capaci, non già della seconda. La prima non ci lascia veder Dio nella sua sussistenza, come non è veder gli angeli il saper che sussistono. La seconda, se fosse, ci farebbe vedere l'essenza divina, perchè Dio non può essere l'oggetto immediato del nostro intuito, senza che ci mostri l'essenza propria la quale non si distingue dalla divina sussistenza. Veder Dio anche nel minimo grado, si è vederne la sua essenza. Ma noi di Dio sappiamo che è, non già cosa sia (2); più brevemente, ne abbiamo un'idea negativa.

Quanto a sant'Agostino, la sua sentenza deve interpretarsi per modo, che s'intenda veder noi tutte le cose in un'idea, in un lume che ci è partecipato da Dio immediatamente e che è sua appartenenza; lume, il quale ci serve di mezzo universale del conoscere, ma non ci manifesta per sè la divina sussistenza. Che se quel lume è divino, si può ben dire in un senso assai largo che noi vediamo tutto in Dio (3). Ho detto in un senso assai largo, perchè a rigor di termini sarebbe un sistema panteistico, anzi il panteismo il più aperto, benchè ad alcuni possa sembrare il contrario. Infatti tutto ciò che noi vediamo in Dio è Dio, nè in Dio si potrebbe veder

(1) S. Th. *De Ver.*, q. X. *De Mente*, art. XI.

(2) Ibid. ad 4.

(3) S. I, q. XII, art. XI. San Tommaso non fa mai distinzione tra il veder Dio, e il vederne l'essenza. A nessuno poi di tutta l'antichità è caduto in mente che noi vediamo Dio creatore; il che volendosi indispensabile per evitare il panteismo, ne segue che i filosofi e teologi furon tutti panteisti tranne Vincenzo Gioberti!

altro che la sua sostanza. Ma noi vedremmo le creature in Dio; dunque le vedremmo come sua sostanza, come emanazioni divine, come Dio. In quella vece, le creature non si possono vedere in Dio nè pure dai divini comprensori; giacchè in Dio non si può vedere che la causa esemplare e la causa efficiente delle creature, le quali sono il termine estrinseco dell'atto creativo divino.

628. Ma come mai non vediamo Dio, se viviamo in lui, in lui ci muoviamo e siamo? Allorchè lo pensiamo, non è forse presente al nostro intuito?

Sì, è presente, o a meglio dire, noi stiamo davanti a lui; ma Iddio è presente al nostro intelletto senza essergli congiunto come *forma intelligibile*. Dio, come si esprime san Tomaso, è in tutte le cose con la presenza, con l'essenza, con la potenza; ed è nelle creature intelligenti in un modo più intimo, perchè fa splendere su di esse una luce che riverbera da lui medesimo. Ecco perchè si può dire di noi a preferenza delle altre creature, che siamo in Dio, che in lui abbiám vita e movimento. Con quella luce ch'Ei ci comunica noi possiamo assorgere alla conoscenza di lui, senza vederne la sussistenza. Ecco in che senso Ei si dica presente a noi, allorchè lo pensiamo (1).

629. E pure se noi abbiamo intuito dell'ente ideale, vediamo Dio; giacchè l'ente ideale è infinito, e noi abbiamo dell'infinito l'idea. L'ente infinito è Dio. Dunque noi vediamo Dio.

Sotto quale aspetto l'ente ideale, di cui abbiamo il naturale intuito, è infinito? Sotto un solo, quello della sua illimitata virtù rappresentativa, essendo l'essere comunissimo; ma non è infinito sotto tutti i rispetti, mentre l'infinito così inteso è tutt'insieme ideale reale morale, è l'ente stesso onnisciente onnipossente immenso ottimo e giustissimo. E questo ente infinito noi lo concepiamo, non lo *percepriamo* (2). Se l'uomo potesse percepir Dio nella sua stessa essenza, egli sarebbe impeccabile e godrebbe della beatitudine; il suo intelletto inalzerebbesi alla sua più sublime operazione, e l'anima avrebbe raggiunta l'ultima perfezione possibile.

(1) S. Th., *De Mente*, art. XI, ad 11.

(2) S. I, qu. LXXXVI, art. II.

630. E non giova l'opporre, che la visione ideale si distingue in due specie, nella naturale in cui s'intuisce Dio come ente, e nella sopranaturale e beatifica in cui s'intuisce l'essenza divina; giacchè non ci sono che due maniere di conoscer Dio, una per la sua essenza, e l'altra pel principio di causa, assorgendo dalla creatura al creatore, o dall'essere ideale incompleto all'essere assoluto, per via di ragionamento e d'integrazione (1).

## CAPO QUARTO.

### Sviluppo del sentimento.

631. *Il sentimento umano* è di due maniere, *animale e spirituale*. Lo sviluppo del sentimento animale è tutto relativo allo sviluppo degli organi corporei; cosicchè la perfezione di questi è la perfezione di quello, e l'attività dell'anima sensitiva dipende dal completo esplicamento dell'organismo, quantunque nè pur questo non possa effettuarsi senza il concorso dell'anima stessa.

632. Giova tuttavia osservare che la perfezione ultima del sentimento corporeo non esiste, se non quando esiste piena armonia del senso tanto subiettivo che estrasubiettivo, e così dei nervi e perciò delle sensazioni, come del sistema cerebro-spinale, e quindi delle immagini e del moto. Dalla perfezione degli organi dipende l'attitudine loro alla recettività delle impressioni, e quindi anche la più o meno normale natura delle sensazioni. Dalla perfezione delle parti encefaliche dipende lo svolgimento della fantasia. Ma non bisogna credere che una possa stare senza l'altra; ricevere, conservare, unire sensazioni fra loro, sensazioni con immagini e immagini fra loro, suscitarsi nell'anima affezioni corrispondenti, tutte queste cose sono effetto della stretta unione di tutte le parti, di tutti i sistemi del corpo, della giusta loro proporzione, per le quali doti l'anima può avere il pieno dominio del corpo al quale è congiunta.

(1) San Tomaso non ammette che queste due vie; ecco le sue parole: *Visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam*. S. I, qu. CXIV, art. I. E poco dopo afferma che Adamo conosceva Dio senza il mezzo della dimostrazione; a noi invece la dimostrazione è indispensabile per salire alla cognizione di Dio.



633. E questa perfezione, questo armonico influsso dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima arriva a una data epoca della vita dell'animale, in cui l'anima stessa ha ormai acquistato gli abiti istintivi e appreso sperimentalmente a mantenersi in uno stato d'equilibrio; stato che necessariamente si altera 1.<sup>o</sup> per i rinascenti bisogni che le perdite corporee procreano; 2.<sup>o</sup> per le accidentali impressioni esterne più o meno energiche e offensive; 3.<sup>o</sup> per le affezioni interne e le abitudini acquistate dall'animale. Finchè poi l'organismo si presta al risarcimento delle forze organiche, l'anima gode di un sentimento perfetto e normale; giacchè le sensazioni diverse che nascono in tali casi, sono tante perfezioni del sentimento. Ma quando esse non possono più riprodursi nella maniera normale, o cessano del tutto, allora l'anima sensitiva viene scemando e deteriorando poco a poco, fino alla distruzione del sentimento fondamentale.

634. Il sentimento spirituale si svolge in proporzione degli atti intellettivi e volitivi, e riceve il nome ora di *sentimento logico* o *razionale*, ora di *sentimento intellettuale* o *ideologico*, ora di *sentimento morale* e *religioso*, a norma dell'oggetto che lo risveglia e determina. Dei vari sentimenti attivi e passivi fu detto a bastanza in addietro (315 e segg.).

635. Il bene del *sentimento* è un bene essenzialmente *subiettivo*, perchè il sentimento è la stessa *realità*, e si riduce o alla *sostanza* dell'anima o a' suoi *modi accidentali*. Ora, il sentimento fondamentale, misto di corporeo e d' intellettivo, è sostanziale; tutti gli altri non sono che modi e perfezioni dell'anima, se si tratta di sentimenti gradevoli; sono poi sue imperfezioni, se trattasi di sentimenti dolorosi. Il dolore non è propriamente un sentimento, ma un difetto, una mancanza del medesimo, per modo però che esso è riposto in una *privazione*, non già in una mera *negazione*, la quale non può essere nè piacevole nè dolorosa, essendo niente.

636. In che consisterebbe dunque l'ultima perfezione possibile del sentimento in questa vita? Essa non potrebbe consistere che nell'esplicamento di tutte le forze dell'anima in modo, che le potenze non s'impedissero già nè si turbassero le une le altre, ma tutte concorressero a produrre un sentimento unico gradevole, risultante dalla

somma dei singoli sentimenti. La qual cosa non può mai in questa vita avvenire.

Poichè 1.<sup>o</sup> la natura umana porta con sè un disordine, riconosciuto dagli stessi filosofi del gentilesimo, pel qual disordine le potenze dell'anima non hanno più quella soggezione alla verità e alla giustizia, che avevano nel primo uomo uscito dalle mani di Dio. Di qui nasce la tendenza disordinata verso i beni sensibili e corporei, i quali, per non turbare le potenze superiori, non dovrebbero mai appetirsi se non come mezzi, in modo di usarne e non già di fruirne. Ora chi non sa che quanto più l'anima si abbandona ai beni corporei, di qualunque specie essi siano, tanto si rende meno capace di gustare i beni spirituali, che sono tanto più nobili ed eccellenti?

2.<sup>o</sup> L'anima umana soggiace a un'altra specie d'imperfezione, che è quel dolore che prova da qualunque difetto che patisce. Le sensazioni corporee dolorose, i sentimenti sgradevoli spirituali, nascenti da ignoranza, da dubietà, dai mali anche morali che avvengono sotto i nostri occhi o si conoscono per notizia storica, tutti questi, benchè non siano nostri disordini morali, turbano nondimeno l'anima nostra, e le tolgono della perfezione del suo sentimento.

3.<sup>o</sup> L'anima umana, soggetta alle leggi del tempo e dello spazio a motivo della sua congiunzione col corpo, non può fruire simultaneamente di tutti i sentimenti dei quali è suscettibile; ella quindi è costretta attuarli successivamente, il che scema non poco di quella perfezione, che potrebbe competerle, qualora li potesse rendere simultanei.

637. Malgrado queste cause che limitano o corrompono la perfezione del sentimento umano, allorchè però i sentimenti parziali son diventati *abiti*, l'anima può godere di uno *stato* gradevole, di un sentimento abituale più o meno esteso e complesso. Anzi può godere del bene del sentimento in diversi gradi, e per qualche istante anche ad un grado supremo, in cui l'uomo si chiama felice.

## CAPO QUINTO.

**Sviluppo della volontà.**

638. Quantunque la *volontà* sia una potenza unica, sia la stessa attività dell'anima come intellettuale e razionale; tuttavia non può svolgersi e perfezionarsi che per gradi successivi e alla maniera stessa delle altre potenze. Di più; quantunque, come abbiamo dimostrato, tutte le altre potenze siano subordinate a questa: questa però non può operare senza qualche previa operazione della potenza così del sentire che dell'intendere, ciò che parimenti abbiamo dimostrato. Concludiamo, che — lo sviluppo della volontà è corrispondente a quello delle potenze che la sussidiano nel suo operare —.

639. Finchè la volontà non è ancor tratta dallo stato d'inerzia per qualche eccitamento, essa non esiste se non come *tendenza*, come un *conato* a operare. Infatti, la volontà è la *potenza di operare dietro un fine conosciuto*: ma fino a tanto che l'intelletto non ha che l'intuito dell'ente indeterminato o delle idee concrete e congiunte con delle percezioni, l'anima non può proporsi un fine delle sue operazioni; dunque non può mettere in esercizio la volontà. Tuttavia la potenza esiste, ed esiste con un atto suo proprio, o sia esiste la radice di tutti quegli atti volontari che l'anima sviluppata può effettuare. Se l'anima intuisce l'essere ideale; deve anche inclinare verso il bene in universale; mentre il *bene e l'essere*, secondo l'assioma scolastico, *si convertono*. Questa inclinazione dell'anima verso l'essere conosciuto è naturale e ingenita nè più nè meno che l'idea stessa dell'essere.

640. Allorchè l'anima è passata a conoscere qualche cosa, la volontà può ormai dirigere la sua inclinazione verso di essa, se l'intelletto gliela presenta come buona, o rifuggirne, se l'intelletto gliela presenta come mala. A misura poi che l'intelletto viene estendendo la sfera delle cognizioni, anche la volontà si fa capace di *volizioni* sempre più perfette. Abbiamo più sopra (467 e segg.) distinto i vari gradi di sviluppo pei quali ascende la facoltà del volere; i quali sono le *volizioni affettive*,

eccitate dalle semplici percezioni dei beni reali animali; le *volizioni apprezzative*, generate da un giudizio sul grado dei beni percepiti, giudizio al quale è indispensabile l'idea astratta di bene; le *volizioni elettive*, ma forse non ancor libere, le quali avvengono allora che l'anima ha presenti più beni di una stessa specie, o di specie differenti, cioè o meramente animali o anche spirituali, ma sempre subiettivi; finalmente le *volizioni libere*, che possono chiamarsi anche *morali*, benchè non siano le sole morali, e queste si fanno con una scelta fra più beni di natura opposta, quali sono i beni *subiettivi* e i beni *obiettivi*, venuti fra loro in collisione.

641. Abbiamo inoltre accuratamente distinti due gradi assai differenti della volontà, o meglio due maniere diverse del suo operare, la *spontaneità* e la *libertà*. Con la prima si vuol indicare unicamente l'esonazione da ogni forza esterna, la quale sforzi e violenti la volontà a operare, ciò che distruggerebbe ogni concetto di volontà o sia di potenza attiva dell'anima intelligente. Con la seconda si vuol indicare l'esonazione anche da ogni necessità di determinarsi ad uno fra più partiti.

È chiaro che la volontà deve immancabilmente operare tutte le volte che un solo bene le sta presente; e ciò per la legge stessa d'inerzia, la qual si fonda nella limitazione della natura umana. Così la volontà è necessitata a operare nei bambini che son cotanto dominati ancora dagli istinti e dall'esigenza dei beni subiettivi, che soli conoscono. Lo stesso avviene anche negli adulti tutte le volte che non hanno campo di rappresentarsi al pensiero che un bene solamente.

642. La necessità è un limite posto all'attività di operare, se bene non la distrugga violentandola. Dunque — la perfezione della volontà consiste nell'esonazione da ogni necessità di operare, o sia nella libertà —.

643. Quand'è però che la volontà potrà dirsi giunta a questa sua perfezione? Allorchè potrà prendere le redini di tutte le sue potenze, e dirigerle come e dove più le piace. La volontà non può certamente prevenire le operazioni delle potenze passive e dei ciechi istinti; non può, per esempio, impedire i primi movimenti istintivi, nè le operazioni intellettive che nascono spontanee per gli eccitamenti delle sensazioni e dei fantasmi. Essa

però ha in sua mano una facoltà, con cui può distinguere il bene dal male, affezionarsi a quello che più vuole, e così prendere il governo delle altre potenze forzandole a servire di altrettanti mezzi a'suoi fini.

E qual'è questa facoltà? Noi l'abbiamo altrove spiegato; essa è la *riflessione*. Mediante questa facoltà, la volontà può a suo arbitrio fermarsi a considerare le cose che l'intelletto le presenta come buone o come male, cioè contrarie a' suoi appetiti e a quelli del senso. Per questa considerazione essa distingue il prezzo delle cose, e così viene ad apprezzarle per quel che sono in sè stesse; pone sulla bilancia i diversi partiti di operare, e finisce a conoscere qual convenga e quale non convenga, quale sia giusto e onesto e qual non sia. Ma può in pari tempo fermare la sua riflessione più tosto su di una parte della cosa conosciuta che sull'altra, più tosto sui motivi subiettivi di operare che sulla verità, abbassando capricciosamente il prezzo di un bene e inalzando quello del suo opposto; giacchè noi parliamo del caso in cui due beni di natura opposta si presentino entrambi alla facoltà del volere. Da questa riflessione, che chiamiamo *pratica*, nasce nell'anima una *viva apprensione* del bene così considerato, la quale fa inchinar la bilancia da una parte e abbracciare il partito che ha per tal modo ottenuta la preminenza. In ciò consiste quella che abbiain chiamata *libertà bilaterale*, fonte del merito e del demerito.

## CAPO SESTO.

### Degli abiti.

644. Ogni operazione di una potenza è un atto secondo e particolare che ha per causa l'atto primo; ed ogni atto secondo lascia nell'anima un effetto, che consiste in un sentimento la cui natura s'informa dall'atto primo. Così un atto del sentire, una sensazione non è che un *modo* del sentimento fondamentale animale; un atto del conoscere è un *modo* dell'intelletto, una sua determinazione, che congiunga l'anima a un nuovo oggetto, estendendo l'intuizione primigenia. Dunque ogni

atto nuovo del principio attivo supremo aggiunge qualche cosa al principio stesso, aggiunge un *termine* o un *oggetto* del principio.

645. Questo atto nuovo è momentaneo e passeggero; nondimeno esso non si scancella del tutto, ma lascia nell'anima una cotal tendenza a riprodurlo e moltiplicarlo, giacchè ad ogni operazione di potenza passiva risponde un'*inclinazione*, una forza di potenza attiva, la qual sussiste e opera anche dopo cessato l'eccitamento primo. Se un atto si cancellasse totalmente dall'anima, questa non avrebbe acquistato nè pure un grado minimo di sviluppo, ma si troverebbe nello stato primiero. Ciò che d'ordinario non può avvenire; giacchè l'anima è per sua essenza un principio attivo, e ogni sua potenza è un conato di operazioni, che inclina l'anima a ricevere le esterne impressioni e ad appetire tutto ciò che giova alla sua natura. Perciò ella si affeziona ad ogni nuovo stato piacevole in cui entra; e questa affezione sussiste, almeno per alcun tempo, anche dopo cessata la causa di quel nuovo stato.

646. Che se di bel nuovo ella venga affetta a quello stesso modo, l'anima ripeterà dalla sua parte quelle stesse operazioni. Ma questa volta, tanto il suo operare passivo, quanto il suo operare attivo sarà più pronto e più perfetto, perchè quella prima affezione e quel primo operare lasciò in essa una tendenza positiva e determinata verso quelle operazioni attive e passive, cosicchè l'effetto di questa seconda impressione è la somma dell'effetto di due cause, cioè 1.<sup>o</sup> dell'impressione stessa, e 2.<sup>o</sup> dell'inclinazione e previa aspettazione dell'anima.

647. Inoltre, la stessa varietà e armonia delle potenze influisce in gran maniera sulla riproduzione facile e spedita degli atti dell'anima. Le sensazioni, a ragion d'esempio, allorchè si ripetono una seconda volta, risvegliano anche la facoltà delle immagini; queste risuscitano le idee; le idee così congiunte alle percezioni e ai fantasmi porgono una ragion di operare alla volontà; e così via. Or quando si alzano a operare più potenze, l'attività dell'anima è tanto maggiore; ma siccome le potenze non si mettono in relazione fra loro, se non dopo ripetute esperienze, così la ripetizione degli atti produce nell'anima una più estesa e più energica attività di operare.

648. Quanto più si vanno ripetendo gli atti, tanto più s'aumenta la forza la prestezza e la perfezione delle potenze; e questa — facilità di operare acquistata con la ripetizione degli atti — è appunto quello che comunemente prende il nome di *abito*.

649. Si deve distinguere l'*abito* dalla *disposizione* naturale; quello è acquisito, avventizio; laddove la disposizione è inserita nella stessa natura, e costituisce l'atto primo o la potenza di operare. Questa disposizione si chiama talvolta *abito* per indicare che essa sussiste nel subietto continuamente. La disposizione quindi in questo senso è un *abito di natura*.

650. Di più, si deve osservare che all'essenza dell'*abito* appartiene la *facilità di operare*. Ora da che risulta questa facilità? Essa risulta da due cose, cioè dalla facoltà di operare 1.<sup>o</sup> con *prestezza*, e 2.<sup>o</sup> con *perfezione*. L'una cosa è inseparabile dall'altra; l'abitudine dice pratica di operare, e la pratica si manifesta con la celerità, coll'esattezza e perfezione dell'operazione. Così l'*abito* del canto si manifesta per una certa prontezza ad accordare le voci e una certa precisione nel distinguere ciascuna di esse e nel pronunciarle spiccatamente.

651. Ma affinchè questa facilità di operare costituisca ciò che chiamasi *abito*, fa d'uopo che non sia facilmente mutabile o amissibile, ma deve indurre nel subietto una nuova qualità e, per così dire, un'altra natura. Ho detto che all'essenza dell'*abito* appartiene che non sia facilmente mutabile; il che vuol dire, che l'*abito* non si costituisce se non dopo una sufficiente ripetizione di atti, il numero dei quali non si può stabilire, dipendendo in gran parte dalla più o men felice disposizione di natura e dalla maggiore intensità del soggetto operante.

Parimenti è da notarsi che, se la ripetizione degli atti o sia l'esercizio delle potenze è la causa onde gli abiti si riproducono, il disuso all'opposto è causa per cui gli abiti acquistati a poco a poco si cancellino; ciò che tra poco si vedrà più chiaramente. Quindi la causa stessa che genera gli abiti, è quella che li mantiene e che li può indefinitamente rinforzare.

652. Non potendo l'anima umana esercitare le sue potenze senza il soccorso del corpo, come abbiám veduto più sopra, si può dimandare se il *subietto* degli abiti

sia l'anima o il corpo. La risposta giace nella stessa definizione dell'abito, il quale fu da noi chiamato — una facilità di operare. — Questa definizione indica a bastanza, che nessun abito appartiene al corpo, mentre il corpo è inerte, nè può operare se non in quanto vien determinato da qualche forza da lui distinta. Stante però la dipendenza che l'anima ha dal corpo nell'esercizio delle sue potenze, diciamo con san Tomaso (S. I, q. L.), che le disposizioni che ha l'anima a tutte le operazioni dipendenti dall'organismo, sono *principalmente* nell'anima, e possono essere *secondariamente* nel corpo, in quanto il corpo riceve una cotal disposizione e attitudine a servir prontamente alle operazioni dell'anima.

653. Gli abiti si distinguono secondo le potenze. Quante sono le potenze fondamentali e specifiche dell'uomo, altrettanto sono le specie degli abiti, cioè:

654. 1.º Ci sono gli abiti *animali*, nascenti dall'istinto animale acquisito o sia sensuale, come quelli che consistono nell'abilità al canto, al corso, al nuoto, a tutte insomma quelle operazioni sì svariate e maravigliose che vediamo eseguirsi dagli animali, e che nell'uomo si associano quasi sempre agli abiti spirituali.

655. 2.º Gli abiti *spirituali*, nascenti dall'istinto umano, i quali si suddividono in tre classi distinte, che sono:

a) Gli abiti *intellettuali*, teoretici e pratici. I teoretici non riguardano che l'intelletto puro, quali sono 1.º l'abito della *memoria* o della *scienza* in generale, e 2.º gli abiti della *ragione* o delle *scienze* in particolare. I pratici risiedono non solo nell'intelletto, ma anche nella potenza di operare o di applicare la teorica alla pratica, come il *senno*, la *sagacità*, e simili.

b) Gli abiti *misti*, o sia della facoltà locomotrice diretta dalla ragione, quali sono le *arti meccaniche e liberali*.

c) Finalmente gli abiti *morali*, buoni o cattivi, cioè le *virtù* e i *vizi*. Gli abiti virtuosi si distinguono in quattro sottospecie; se l'abito morale perfeziona semplicemente la volontà, conformandola alla legge morale, ne nasce la *giustizia*; se perfeziona anche la ragione, sicchè questa suggerisca i mezzi opportuni per eseguire la legge morale, ne sorge la *prudenza*; se per ultimo perfeziona anche l'appetito, allora se questo è il concupiscibile, si genera la *temperanza*; se è l'irascibile, esiste la *for-*



tezza; quattro virtù cardinali suddivisibili in altre molte, a cui si oppongono altrettanti abiti viziosi.

656. Il pieno sviluppo di tutti questi abiti, inquanto sono buoni e armonizzanti fra loro, costituirebbe la somma perfezione dell'umana natura, quale si può concepire da noi come conseguibile in questa vita, ma che nel fatto non giunge mai al suo colmo. Intanto però possiam dire, che l'anima umana s'ingrandisce più e più a misura che viene acquistando gli abiti buoni, e che per legge di associazione e forza unitiva adopera le varie specie di abiti, così animali che intellettuali, teoretici e pratici, e li fa servire a un fine unico, al fine veramente degno dell'umana dignità, qual'è la perfezione morale e la felicità. Dal che sorge nell'anima un sentimento abituale, uno *stato* non solo tranquillo, ma piacevole, in cui ha la coscienza della propria dignità e grandezza, come tra poco si vedrà più chiaramente.

## CAPO SETTIMO.

### **Del vario crescere e scemare dell'anima umana.**

657. L'anima umana come cresce e vien perfezionandosi, mediante l'acquisto degli abiti relativi alle varie sue potenze; così egualmente può scemare e venire ognor più deteriorando, per la perdita degli abiti o per gli abiti viziosi. Ora su questo crescere e decrescere dell'anima si possono muovere moltissime questioni, delle quali noi toccheremo le principali solamente.

658. E in primo luogo si può cercare — per quali gradi l'anima umana ascenda alla sua più alta perfezione —.

659. Sant'Agostino (1), considerando la potenza e capacità dell'anima non solo secondo la semplice *natura*, ma anche da ciò ch'ella riceve per *grazia*, distingue sette gradi del suo sviluppo e ingrandimento.

660. Il primo grado è quello dell'*animazione*. L'anima umana con questo atto dà la vita al corpo, concorrendo con la propria forza all'organizzazione di esso, riducendo tutte le parti corporee a unità e impedendone la corruzione.

(1) *De quantitate animar*, n. 70 e segg.

Essa concorre, come opina il gran vescovo d'Ippona, anche a tutti i fenomeni della vita organica e vegetativa. E qui devesi osservare, che quest'atto si viene tanto più esplicando, quanto più il corpo si approssima alla sua perfetta misura e proporzione; pel contrario esso è tanto più imperfetto, quanto sono maggiori le forze contrarie della materia corporea non sempre egualmente acconcia a ricevere l'atto della vita.

661. Il secondo grado è quello del *sentimento corporeo acquisito*. *Sensum* lo chiama sant'Agostino, ma è d'uopo distinguere il sentimento fondamentale che comincia coll'atto stesso dell'animazione, dal senso acquisito, così interno che esterno, nascente dalle immutazioni corporee. Quanto non si estende e quasi moltiplica la forza dell'anima per la moltitudine e la varietà delle percezioni corporee e delle sensazioni subiettive! L'anima riceve, per così dire, in sè la natura di tutte le cose che la circondano, e che l'affettano di un modo gradevole o molesto. Con la forza unitiva connette insieme le percezioni dei vari sensi, senza di che non potrebbe percepirle come un tutto. La forza stessa unitiva è giovata dall'*istinto animale*, pel quale appetisce il gradevole e rifugge dal molesto e doloroso. Il moto associato alle sensazioni dei vari sensi la istruisce delle distanze, delle località, della solidità dei corpi; e così da una parte le facoltà passive del senso eccitano le attive dell'appetito, e le operazioni di questo dan luogo alle associazioni, ai gruppi delle percezioni stesse, le quali poi si riproducono internamente sotto forma d'immagini, e si uniscono in seguito alle sensazioni. Arrivato a questo punto, il principio senziente è oggimai fatto padrone delle membra da lui animate, e si trova nella più completa e perfetta armonia col mondo esteriore, il che è il suo più alto sviluppo, proprio anche delle anime belluine. Se non che l'anima umana riunisce anche la natura intellettuale; e perciò dopo avere animato il corpo, intuisce anche l'*essere ideale*, e *percepisce* poscia *intellettivamente* tutto ciò che avviene nel sentimento corporeo.

662. Il terzo grado è l'*arte*. L'arte è un abito di ben operare secondo certe norme dirette a un fine. Essa dunque importa una *riflessione*, senza di cui non ci può essere alcuna norma di operare. Della qual riflessione si

distinguono due specie, secondo l'ordine delle arti stesse, meccaniche o liberali, popolari o dotte. In questo stadio del suo sviluppo l'anima apprende il linguaggio, strumento della riflessione; avverte con esso le verità comuni, e si avvezza al ragionare; apprende tutte le arti più necessarie alla vita, tanto individuale, quanto comune cogli altri uomini. Anche le scoperte e le invenzioni entrano in questa categoria, e non può dirsi a bastanza quanto sia l'ingrandimento che all'anima si aggiunge dallo studio della natura, traendo profitto da tutte le qualità dei corpi, e facendo servire a' suoi fini tutto, a così dire, l'universo. Quanta poi è la sua potenza nel ragionare! quanta la sua forza creatrice nella poesia, la sua pompa nell'eloquenza, la sua grazia e varietà nella musica! L'anima per mezzo di queste arti comprende in sè il passato per la memoria, il presente per la percezione, e spinge l'occhio nel futuro, congetturando gli eventi che saranno, prevedendo gli effetti più lontani, e preparandoli talora ella stessa.

Se non che questi pregi son comuni in parte al dritto e all'indritto, ai buoni e ai cattivi.

663. Il quarto grado di sviluppo è quello della *moralità*, la quale è il fonte della vera grandezza, del merito e della lode che chiama la ricompensa. Per mezzo della moralità l'anima ama l'essere secondo il grado della sua dignità, e questa forza si manifesta specialmente nella pugna ch'essa sostiene contro i ciechi istinti, contro sè stessa, affine di mantenersi giusta onesta benefica. È per questo mezzo ch'essa si rende somigliante a Dio essenzialmente buono; è per questo che s'inalza al disopra di tutta la natura, e tutto pone sotto i piedi più tosto che disconoscere la verità e macchiarsi di colpa; è per questo che stringesi in società cogli altri uomini e con Dio. E siccome la giustizia, la rettitudine dell'animo, e il culto dell'essere assoluto e della creatura intelligente per l'assoluto, in una parola la moralità è il fine ultimo, o almeno deve esserlo, di tutte le umane azioni; quindi, giunta l'anima a questo punto, nobilita tutte le altre azioni per sè non morali, concentra tutti i fini particolari in questo solo, e così dà un valore assoluto a tutte le sue azioni.

664. Alla quale perfezione tuttavia non giunge l'anima

se non dopo aver durato una lotta laboriosa e lunga con tutti gli interni appetiti e le esterne spinte al male morale. E fa d'uopo avvertire, che l'avanzamento nella via della virtù sarebbe assai lento, e spesse volte il corso sarebbe retrogrado, se un aiuto superiore non si aggiungesse all'anima, da cui le viene e luce intelligibile per vincere ogni errore della mente, e un sentimento divino che la move, la aiuta a superare ogni ostacolo e a camminare con lena invincibile su di un calle di virtù e di meriti che non termina se non in Dio. Noi non possiamo qui ragionarne se non come di un fatto; e il fatto è troppo evidente per non lasciare scusa a chi vuol chiudere gli occhi per non vederlo. Gli eroi del Cristianesimo han fatto vergognare di sè i sapienti del gentilesimo, e fra i cristiani gli uomini veramente grandi, non per qualche dote dell'ingegno o per qualche virtù isolata, ma per una vita completamente virtuosa, sono coloro che eseguisciono fedelmente i doveri religiosi e camminano nella via della cristiana perfezione. E ciò che più fa meraviglia, di questi eroi ammirandi ne conta ogni classe, ogni condizione degli uomini. La *grazia* è principio di un'attività morale indefinita; a lei si deve il progresso delle nazioni, mentre ella sola ha sublimato il pensiero umano, ha dato agli animi una giusta direzione, e ai cuori una capacità immensa. Essa generò la *carità*, la quale abbraccia tutto; e il mondo se ne credette in possesso, perchè seppe imitarla in qualche modo con la *filantropia*.

665. Il quinto grado è la *tranquillità*, o sia quello stato di *appagamento*, nel quale entra l'anima dopo aver vinta la pugna colle proprie inclinazioni e passioni. In tale stato l'anima fruisce di un sentimento dolcissimo e perfettissimo, il sentimento della *pace*, non avendo più a lottare contro i pravi istinti, mentre gli abiti virtuosi impediscono il loro ricalcitrare; appena essi sussistono per meglio tener desta la virtù al suo pronto ed alacre operare. La mente non considera più le cose create se non come tanti mezzi del perfezionamento morale, e l'animo gustando ognor maggiormente le dolcezze del ben fare e quella libertà che ne è una ricompensa, si abbandona fiduciosa in Dio e in lui trova riposo.

666. Tolta dunque dagli occhi la nebbia delle passioni

e il prestigio dei beni falsi e caduchi, l'anima entra nel sesto grado di sua perfezione, che è la *ricerca della verità pura e immutabile*. Questo è lo studio delle cose divine, a' veder le quali non è capace se non colui, il quale ha l'occhio sgombro dalla nebbia di ogni cosa terrena; studio malagevole, a cui si richiede quello *spirito retto* e quel *cuor mondo* che il Salmista chiedeva a Dio.

667. Finalmente il settimo e ultimo grado della perfezione dell'anima consiste nella *visione e contemplazione* della verità incommutabile, che induce nell'anima un cotale godimento del sommo bene, proprio solamente di certe anime privilegiate.

668. Si può inoltre dimandare, — se l'anima umana sia capace in questa vita di una perfettibilità indefinita, o se diasi un termine, oltre il quale non ci sia più campo a verun incremento —.

In tale questione bisogna distinguere tra le facoltà sensitive e le facoltà intellettive. In quelle si dà un termine di confine, laddove queste sono suscettibili di un grado sempre maggiore di perfezione.

E per vero, le facoltà sono tanto più perfetibili, quanto più nobile, più esteso e incorruttibile è l'oggetto che le informa. Ora qual è l'oggetto delle facoltà sensitive? Esse propriamente non hanno alcun oggetto, ma soltanto dei termini materiali; e se si vuole, si può dar loro un oggetto, purchè si aggiunga ch'esso non è che materia. Che se l'oggetto delle potenze sensitive è materiale, queste potenze necessariamente ricevono il loro limite e la loro maniera di operare dalla materia. Ora, la materia è particolare, soggetta alle leggi del tempo e dello spazio. e perciò corruttibile; dunque l'operare delle potenze sensitive sarà sottoposto alle stesse leggi e condizioni. Infatti 1.<sup>o</sup> il senso corporeo non è più esteso di quel che lo sia il corpo che gli aderisce: 2.<sup>o</sup> l'anima non può ricevere altre modificazioni che quelle che rispondono ai sensi esteriori e al senso interno: 3.<sup>o</sup> non può ad ogni istante provare tutte le possibili sensazioni, ma ad ogni istante non ha in ciascuno organo che una sola sensazione, quantunque più o meno complessa; così l'occhio non può percepire un corpo rosso e un corpo giallo nell'identico tempo e spa-

zio: 4.<sup>o</sup> finalmente nel corrumpersi dell'organismo cessa l'unità del sentimento corporeo, e perciò anche l'esistenza del principio supremo senziente dominatore del corpo.

Le facoltà intellettive, pel contrario percepiscono le cose come oggetti, senza dipendere da verun organo corporeo. Quindi non soggiacciono alle leggi del tempo e della spazio, se non inquanto talvolta sono impedito dalle potenze sensitive nel loro operare. Infatti la mente può contemporaneamente presentarsi gran numero di idee, e idee le più disparate; può con grandissima rapidità passare da un complesso d'idee a un altro, nè abbisogna degli oggetti materiali per eseguire le sue operazioni, ma unicamente di quell'aiuto che la facoltà dei fantasmi le presta. E ciò che può la mente, può anche la volontà. Da ciò si deve conchiudere, che l'intelligenza può crescere a un segno indeterminato di perfezione, perchè l'oggetto suo è ideale, e perciò universale e incorruttibile, fuori d'ogni tempo e d'ogni spazio; mentre invece l'animalità, ristretta nel suo oggetto alla materia e nel suo operare agli organi sensitivi, non può perfezionarsi se non in ragione che il corpo, soggetto alla corruzione, è strumento delle sue operazioni più o meno perfetto.

669. Inoltre le potenze sensitive essendo mosse dalle cose sensibili, quanto più queste sono forti, la capacità delle potenze, invece di crescere, tanto più si corrompe e perturba; ma l'intelletto, quanto più sublime ed eccellente è l'oggetto che lo informa, tanto più cresce in forza e capacità. La qual capacità non può avere un limite prefisso e determinato in natura, fuorchè quello del *primo noto* e del *primo sentito*. Giacchè noi abbiamo mille volte ripetuto, che tutto il positivo delle umane cognizioni è ricevuto dai sensi, i quali possono moltiplicare le loro percezioni, ma non possono uscire dalla sfera delle cose sensibili. Però l'intendimento, avendo la capacità dell'analisi e della sintesi, può accrescere ognor più la sfera delle proprie cognizioni nell'ordine della natura, può crearsi, le scienze astratte e le scienze applicate, assorgere alla cognizione dell'Ente assoluto e della causa prima di tutte le cose, studiare i fini delle cose tanto in particolare, quanto nel loro assieme; nel qual lavoro, che pure è grandissimo, una mente non può mai dire

di essersi tanto avanzata d'aver tocco l'estremo. Ecco dunque un progresso all'indefinito; ecco un campo senza confine all'indagine della verità anche nell'ordine della cognizion naturale; ecco una ragione di quel progresso che vanno ai nostri giorni e andranno facendo nei secoli avvenire non solamente le scienze positive e naturali, ma ben anche le astratte e metafisiche.

670. La stessa capacità, anzi una maggiore, è posseduta dalle potenze morali, perchè l'uomo può affezionarsi ognor più alla verità, all'ordine morale, alla giustizia, e adornarsi l'animo di virtù ognora più belle e magnifiche, a seconda dell'intensità maggiore e della maggior cognizione delle cose.

671. La qual capacità tuttavia, finchè si contiene nei termini della natura, deve riconoscersi per assai limitata. Allora soltanto essa rompe ogni confine e si rende capace di una perfettibilità interminabile, quando le sia accresciuto sì il lume della ragione che la forza della volontà. E tutto ciò, come abbiain già detto, deriva dalla *grazia*, con cui si aggiunge alla natura umana un bene che colle proprie forze essa non può nè conoscere nè acquistare. Per la grazia l'uomo comunica direttamente coll'infinito reale e sussistente, e perciò quanto più intima si fa una tale comunicazione, tanto più cresce la perfezione dell'anima. Non già che l'anima, la quale è finita, possa vestire un'infinita perfezione; ma intanto non c'è grado nell'anima che si possa dire l'ultimo possibile, se non relativamente al suo tipo che è in Dio. Ecco perchè il Cristianesimo ha dato mai sempre esempi di virtù sovrumane e sconosciute ai gentili, e al tempo stesso accrebbe in gran maniera l'istessa forza del lume razionale, giovando così immensamente anche alle scienze profane. E questo nuovo elemento di progresso non perirà nè si scemerà giammai nelle nazioni cristiane prese in massa, le quali sono destinate a percorrere una via interminabile di sapere e di virtù, finchè verrà la consummazione, non bastando a sradicare quell'elemento di progresso tutte le forze nemiche della naturale ignoranza e corruzione, nè gli sconvolgimenti delle umane cose.

672. Un'altra questione ci si presenta, ed è — se l'anima umana possa deteriorare e perdere di quelle perfezioni che già si era acquistate —.

A scioglier la quale basta ricorrere all' esperienza: noi vediamo che l' anima come acquista, così anche vien perdendo degli abiti acquistati. Bisogna tuttavia distinguere gli abiti intellettuali dai pratici, e questi dai morali.

673. Gli abiti intellettuali speculativi, che costituiscono la scienza, non si possono perdere se non per accidente. Giacchè questi abiti si contengono, come dice s. Tomaso, *principalmente* nell' intelletto possibile, e *secondariamente* nelle forze apprensive della sensitività, le quali servono di strumento alle potenze intellettive. Ciò posto, se si corrompono le forze sensitive, gli abiti intellettuali non possono operare. Esistono tuttavia nell' intelletto possibile, da cui, rimosso l' impedimento, potrebbero riprodursi.

674. Ma circa questi abiti un' altra considerazione è da farsi. Dobbiamo cioè distinguere gli abiti nascenti immediatamente dal lume razionale, quali sono i supremi principii del ragionamento; e gli abiti razionali, gli abiti cioè del ben giudicare e ragionare. I primi non si possono perdere, perchè scaturiscono dallo stesso lume innato dell' intelletto, e formano con esso una cosa sola. Onde converrebbe che l' uomo potesse perdere quel lume, per poter perdere quegli abiti. Gli altri invece dipendono da un' applicazione dei principii; nella quale potendo la ragione sbagliare, è chiaro che questa specie di abiti va soggetta ad aumento e decremento.

675. Gli abiti intellettivi-pratici, voglio dire gli abiti delle arti belle e meccaniche, siccome dipendono non solo dall' intelletto, ma anche dalla ragione e dalle forze apprensive e istintive del senso corporeo, soggiacciono anch' essi a deperimento.

676. Finalmente gli abiti pratici-morali si corrompono per tutte quelle affezioni contrarie, alle quali, sia per il libero arbitrio, sia per altre cause estrinseche, l' anima può andar soggetta: tali sono l' ignoranza, le passioni, la fervida fantasia, e tutte quelle cause che guastano il giudizio della mente.

677. In generale dobbiamo ritenere, che gli abiti possono viziarsi, indebolirsi, e perdersi anche del tutto per cagioni opposte a quelle onde si acquistano. Ora siccome l' acquisto degli abiti dipende 1.<sup>o</sup> dalla naturale disposizione, 2.<sup>o</sup> dagli atti perfetti e armonici delle potenze, 3.<sup>o</sup> dalla



frequenza più o meno continuata degli atti; così per l'opposto essi van perdendo ognor più 1.<sup>o</sup> per gl'impedimenti che si oppongono alla disposizione naturale, 2.<sup>o</sup> per gli atti ripetuti contrari alla natura degli abiti già acquistati, 3.<sup>o</sup> per la diuturna cessazione degli atti. Quest'ultima però non guasta nè toglie al tutto gli abiti, se non perchè l'istesso cessare da un'azione importa l'esercizio di un'altra, e quindi di un abito contrario. Per tal modo cessa l'abito della scienza, perchè il soggetto si occupa in altre operazioni; cessa la virtù, perchè la volontà si affeziona immodicamente alle cose che le sono contrarie. Infatti la virtù è l'abito di conformarsi prontamente alla legge, frenando le passioni; e chi in essa non si esercita, ne perde l'abito, perchè le passioni s'impadroniscono a poco a poco dell'animo e così espellono la virtù. Egualmente l'abito della scienza rende la ragione pronta alle sue operazioni: ma facciasi che la ragione desista da questo esercizio; allora essa va perdendo di quella prontezza e abilità, lasciando che sottentrino gli errori, le illusioni, la forza dell'immaginazione, i pregiudizi. Gli abiti buoni vengono così ad essere corrotti scemati e tolti dagli abiti contrari e viziosi, i quali non danno già all'anima alcun aumento, ma vi generan dei difetti che ne scemano ognor più l'attività e l'estensione.

678. Per ultimo dimandiamo, — se delle tre parti costituenti la perfezione dell'anima, la mente, il sentimento e la moralità, alcune possano svilupparsi, restando imperfette le altre —.

Al che rispondiamo positivamente, e lo proviamo tanto coll'osservazione del fatto, quanto con la ragione.

679. Il fatto, a cui ci appelliamo, è il più ovvio e comune. Non vediamo noi forse molti uomini, nei quali c'è la maggiore squisitezza dei sensi, in parte naturale e in parte perfezionata coll'arte, mentre l'intelletto e la ragione presentano pochissimo sviluppo? Non vediamo altri distinti pel loro sapere, ma sproveduti di virtù morali, che perciò hanno un sentimento morale sì poco sviluppato, onde sì poco sentono le voci della coscienza? Quanti all'incontro, il cui sviluppo intellettuale è scarso, sono poi di un sentimento morale del'catissimo, e adorni delle più belle virtù! Non nego che il sentimento spirituale sia tanto più perfetto, quanto è maggiore lo sviluppo intel-

lettivo. Esso però può crescere in intensità, se bene non cresca in estensione e finezza. Ci può dunque essere uno sviluppo di sentimento maggiore che dell'intelletto.

680. Cerchiamo ora la ragione di questo fatto. Esso dipende appunto da ciò che le potenze hanno diversi oggetti e diverse operazioni, e quindi le une possono crescere, arrestandosi le altre, secondo l'esercizio che l'uomo ne fa, e le circostanze in cui si trova. Infatti l'intelletto può svilupparsi con la riflessione scientifica, può fornirsi di estese e svariate cognizioni, senza che la volontà siasi mossa ad amare la giustizia, nè il cuore siasi sentito infiammare verso l'Autore di tutte le cose. Perciò vediamo che fra gli studiosi delle scienze naturali e fisiche si rinvennero mai sempre dei materialisti; laddove dovrebbe avvenire tutto l'opposto, mentre lo spettacolo ammirabile della natura dovrebbe inalzarli necessariamente a Dio. Al contrario uomini idioti, giunti appena a conoscere il bene morale e a distinguerlo dal male, si applicarono seriamente alla perfezione della volontà, e riuscirono a vestire gli abiti delle più belle virtù. L'anima dunque può sviluppare alcune potenze a preferenza di altre, e anche a detrimento di altre.

681. Non può negarsi che il *sentimento* anche spirituale si trovi più o men chiaro ed energico nei diversi individui, e che perciò altri sia per natura più di altri disposto e inclinato alla virtù. Ecco una causa, diremo, fisica di uno squilibrio di sviluppo fra le potenze intellettuali e le pratiche. La volontà può tuttavia esercitare una indefinita influenza sulle disposizioni naturali; e perciò può correggere i difetti della natura, come anche può soffocarne i germi più preziosi.

682. Che se noi cerchiamo in che sia riposta la vera perfezione e l'ultimo sviluppo dell'anima umana, dobbiamo distinguere, dietro i fatti testè veduti, fra la *natura* umana e l'*umana persona*. La natura umana può perfezionarsi, restando imperfetta e viziata la persona. Ma questa non può perfezionarsi se non in ragione dello sviluppo che avviene nella natura. La personalità giace nella parte superiore e più nobile dell'uomo, cioè nella sua libera volontà. Tutto il restante appartiene alla natura. Ciò posto, per quanto la ragione e l'intelletto si sviluppino, se non si sviluppa la facoltà morale, la per-

sona non può dirsi perfezionata. Ed egli può anzi avvenire, come avviene non rare volte, che la persona venga ognor più deteriorando, mentre la natura si perfeziona. Tale è il fatto deplorabile di molti, i quali per somma sventura si abbandonano al vizio, e giungono a tanta depravazione di non considerarlo più come tale, mentre del resto sanno conciliare con le loro passioni molte virtù sociali e una vita operosa e il corredo di molte cognizioni.

## LIBRO TERZO.

## DEI DESTINI DELL'ANIMA UMANA.

## CAPO PRIMO.

**Stato della quistione.**

683. A che tende l'anima umana? perchè fu creata, congiunta a un corpo, dotata di un lume razionale con cui conoscere sè stessa, il mondo e Dio? perchè è lasciata per un tempo più o men lungo nella carriera mortale, e poi scompare dalla scena del mondo? dove se ne va dopo la morte?

Ecco l'ultima e più importante questione, che ci si presenta da sciogliere, dopo avere scrutata l'essenza dell'anima umana e le leggi del suo sviluppo. Si tratta di sapere quali siano i suoi destini: se noi ne interroghiamo la divina rivelazione, questa ci risponde di una maniera la più semplice, e insieme la più soddisfacente e consolante per chi cerca la verità con candore e schiettezza, ma la più tremenda per chi odia la verità e il bene: se poi ne dimandiamo la ragione umana, il testimonio della coscienza, astrazion fatta da ogni dogma religioso, convien confessare che la mente è incapace di alzare il velo che ricopre i destini dell'anima, e di dare soluzione a una folla di problemi che le si presentano. Qual è il bene, a cui l'anima deve aspirare? qual è il sommo bene? perchè l'uomo sente in sè una lotta continua tra gl'istinti e la ragione? a che fine è posto sulla terra dal Creatore? per godere, o per esercitare la virtù? per seguire gl'impulsi del suo amor proprio, o per preferire l'onesto al piacevole, il giusto al suo interesse privato? ma allora perchè sarà costretto a tanto combattimento? e all'ultimo, perchè vive egli un giorno su questa terra, e poi muore? Tutto, dico, è sciolto e spiegato dalla rivelazione divina con un sistema, il più coerente, perchè è il solo vero; ma la ragione, quando sia abbandonata a sè stessa, non può che prender sovente le ombre per la realtà e cader in errore, di che abbiamo una ova in tutti i sapienti del gentilesimo.

Ciò nondimeno, quello che la ragione non può fare da sola, può farlo in gran parte con la guida della Fede. Se il filosofo pagano o perchè privo di tradizioni religiosa, o perchè ottenebrato da una tradizione già corrotta e traviata, ha potuto tuttavia molte questioni indovinare, in molte altre accostarsi al vero; il filosofo cristiano, illuminato dalla fede, trovasi aperto un campo ampissimo e sicuro: la sua ragione resa più forte, e continuamente diretta dalla fiaccola della rivelazione, cammina con lena su di una via una volta troppo tortuosa e oscura, e ora fatta retta e chiara; essa attinge dal lume stesso naturale argomenti certi sui destini dell'anima. E così mentre la Fede aiutò la Ragione, la Ragione oggimai riconduce alla Fede; questa spiegò l'uomo all'uomo, e la Ragione trovò la Fede consentanea a quel lume che la rischiara. Noi quindi, vantaggiandoci di quei lumi che la rivelazione ci aggiunse, vogliamo tuttavia scrutare i destini dell'anima umana col mezzo del solo ragionamento.

684. Che l'anima umana sia creata per un *fine*, non ci sarà chi ne possa dubitare. Ogni ente ha un fine suo proprio, e ripugna assolutamente il concetto di cosa che non sia destinata a scopo veruno, mentre questo concetto si opporrebbe al principio ontologico della ragion sufficiente. Del resto, ogni ente o esiste per sè, o proviene da altro ente. L'ente che sussiste per sè, è l'Ente necessario e assoluto, quindi intelligente e sapientissimo; e perciò egli è fine a sè stesso. L'ente che non sussiste per sè, sussiste per l'atto creativo dell'Ente assoluto; e ripugna il pensare, che Dio creandolo non siasi proposto alcun fine, mentre ciò si oppone alla sua bontà e sapienza. Dunque ad ogni ente è stabilito un fine.

685. Se noi dovessimo parlare del fine pel quale Dio crea le anime umane, la questione sarebbe subito sciolta. Dio non può proporsi altro fine che sè stesso, la sua gloria; chè egli solo ne è degno, ed essendo l'Ente assoluto, non può trovare fuor di sè qualche cosa che abbia un merito assoluto del suo amore. L'anima umana dunque, se cerchiamo il fine che ebbe Dio in creandola, è destinata a dar gloria al suo Creatore. E questo appunto è il fine ultimo di tutte le creature, come si prova nella Cosmologia. E perchè gli enti inanimati e

irrazionali non avrebbero per fine immediato la gloria di Dio, mentre non adempiono i suoi voleri che ciecamente e per una fatale necessità; perciò Dio creò l'uomo, e lo costituì re della terra, affinchè gli enti irrazionali servissero all'intelligenza umana, e questa poi rendesse gloria all'autore delle cose, concorrendo così, come forza intelligente e libera, alla realizzazione dei disegni divini.

686. Ma questo non è che il *fine ultimo* e *rimoto* di tutti gli enti, e particolarmente dell'anima umana. Si deve però in ogni ente concepire un *fine prossimo, speciale, immediato*, a compiere il quale tende ogni cosa secondo la propria natura. Così, se bene il fine ultimo delle cose sia la gloria di Colui che le ha create, ognun vede che il fine speciale, verbigrazia, del sole si è quello d'illuminare le cose materiali e renderle visibili, riscaldare la terra, affinchè produca i suoi frutti. Ed è appunto del fine speciale dell'anima umana che noi ci occupiamo in quest'ultimo libro della psicologia.

687. E qui bisogna distinguere tra gli enti razionali e gl'irrazionali. Gli enti forniti d'intelligenza e ragione possono conoscere il loro fine, e tendervi con le proprie forze; laddove gli enti irrazionali o vi tendono necessariamente, o vi sono condotti da forze occulte distinte dalla loro stessa natura. Quindi è che i primi hanno veramente la *ragion di fine*, mentre gli altri non hanno che la *ragion di mezzo*.

688. Un *mezzo* non è che uno strumento destinato a condurre al *fine*. Ciò posto, se un ente non può proporsi da sè un proprio fine, e se invece egli ha relazione con le facoltà di un altro ente che può giovargli per condursi al fine suo proprio; è chiaro che quell'ente ha ragione soltanto di mezzo. L'uomo, come essere intelligente, tende liberamente al bene *eudemonologico* e morale; si propone cioè la virtù e la felicità, come ultima sua perfezione: all'incontro le cose materiali e le bestie, prive essendo d'intelligenza, non possono proporsi alcun fine; d'altra parte esse giovano all'uomo che se ne vale come di altrettanti mezzi per tendere alla virtù e alla felicità. Dunque l'anima umana ha ragion di fine, e tutte le altre creature non intelligenti non hanno che la ragion di mezzo.

689. Il che risulta chiarissimo anche da ciò che, se non esistesse alcuna creatura intelligente, non si vedrebbe ragione per la quale il mondo irrazionale fosse creato. Giacchè la *materia* non può sussistere che pel sentimento animale; essa è suo *termine*, e disgiunta dal sentimento non è più concepibile, mentre si dovrebbe concepire il *termine* senza il *principio*. Il sentimento poi tende a congiungersi alla materia per una forza cieca, e se non esistesse alcuna intelligenza che godesse di quel sentimento e che si valesse degli enti materiali e sensitivi, la creazione mancherebbe di uno scopo sapiente, non esistendo allora questa magnifica e vasta fabbrica del mondo, se non pel bene di animali stupidi e ciechi, destinati ad una vita momentanea, e impotenti a conoscere e a giovare di tanta varietà copia e preziosità della natura. Il mondo irrazionale dunque esiste per servire di mezzo alla creatura senziente e intelligente. Come senziente la creatura comunica con la materia, e come intelligente conosce l'essere, tende al bene morale e alla propria felicità, e vi tende giovandosi di tutte le creature.

690. Un ente non può tendere a un fine, ove manchi delle facoltà necessarie a conseguirlo. Per la stessa ragione, se noi riconosciamo in un ente una facoltà, abbiam diritto a concludere ch'egli tende ad esercitarla; altrimenti esisterebbe una forza inutile, una tendenza inspiegabile, inefficace, il che ripugna. Come dunque veniamo noi a conoscere il fine speciale d'ogni ente? Dalla cognizione della sua essenza; giacchè tutte le potenze proprie di un ente, come vedemmo, rampollano dall'essenza stessa specifica. Dunque i destini dell'anima umana non si possono razionalmente conoscere altrimenti che deducendoli dall'essenza sua stessa.

## CAPO SECONDO.

**L'anima umana è creata per la giustizia e la felicità.**

691. Noi abbiamo stabilito, che — i destini dell'anima umana si deducono della sua stessa essenza —. L'essenza dell'anima umana consiste in un *principio supremo attivo di sentire e d'intendere*. Ma questo principio tende a svilupparsi mediante l'ordinato esercizio delle potenze.

Dunque — l'anima umana tende, come a suo ultimo fine, alla completa perfezione della sua essenza —.

692. La perfezione ultima del sentimento *umano* costituisce, come si vedrà più inanzi, l'*essenza della felicità umana*; e la perfezione dell'attività intelligente costituisce la perfetta *moralità* o *giustizia*. Dunque l'anima umana è destinata alla giustizia e alla felicità,

693. Questi due fini sono così connessi fra loro, che non si può essere felici fuorchè a condizione di essere virtuosi, mentre il difetto di virtù è già un'imperfezione che turba il sentimento stesso, e la felicità umana non può concepirsi che come una ricompensa della bontà morale; nè si può essere pienamente morali, senza meritarsi tutto l'amore dell'essere, dal che deriva la felicità. E però fra' il *bene morale* e il *bene eudemonologico* si dà un nesso ontologico e necessario.

694. L'anima umana non può rinunciare al desiderio della propria felicità, mentre ciò ripugnerebbe alla sua natura, giacchè — ogni ente tende a star bene, e a conseguire il maggior bene di cui è suscettibile la sua natura specifica —. Ma essa non può nè pure sottrarsi alla legge di praticare il bene della giustizia, giacchè essendo capace di conoscere la dignità e il merito intrinseco degli enti, sente anche una morale necessità di rispettarli e di amarli. Dunque l'anima umana è creata per due fini, quello della giustizia e quello della felicità. Svolgiamo più estesamente questi due punti della questione.

### CAPO TERZO.

#### **L'anima umana è destinata primieramente all'esercizio della giustizia.**

695. Molti scrittori, cercando il fine dell'uomo, si risolvono a dire ch'esso è creato per la propria felicità. E siccome poi la vera felicità non può raggiungersi altrimenti, se non praticando la virtù; così conchiudono che l'uomo è tenuto e destinato alla virtù come ad un mezzo di conseguire il sommo bene eudemonologico. Noi invece sosteniamo che, se bene l'un fine non si possa disgiungere dall'altro, tuttavia la giustizia, l'amor del bene conosciuto come bene in sè stesso, e non solo



come bene per noi, è un fine indipendente affatto da quello della felicità, un fine nobilissimo a cui l'anima umana è destinata del pari che all'altro. Nel sistema invece che deduce l'obbligo della virtù da ciò ch'essa è mezzo indispensabile di conseguire la propria felicità, la virtù non ha un merito intrinseco e assoluto, non è un *fine*, ma un semplice *mezzo*, e il suo pregio è misurato soltanto dal bene soggettivo che l'uomo ne ricava. In questo sistema noi non dobbiamo amare il bene dei nostri simili, non dobbiamo amare nè pur Dio per sè stesso, pel suo intrinseco e assoluto merito morale, ma per riguardo nostro, cioè per poter conseguire la felicità nostra propria.

696. Ora noi vogliamo dimostrare invece, che l'anima umana fu creata primieramente per esercitare la virtù e la giustizia, astrazion fatta dal bene che da essa necessariamente glie ne deriva. E questa verità la deduciamo dalla natura stessa della giustizia e dalla capacità che ha l'anima umana di conoscerla e di praticarla.

697. In che riponiamo noi l'essenza della giustizia? Ove questa si riguardi, non come una virtù speciale, ma come l'essenza stessa della moralità, consiste, secondo il detto antico, nel *dare a ciascheduno il suo*, e secondo una frase filosofica più chiara consiste nel *riconoscere volontariamente gli esseri secondo il grado di lor dignità*. Il qual riconoscimento volontario o pratico inchiude, che noi facciamo una *stima*, non già *speculativa* solamente, ma *pratica, volontaria e operativa*, degli enti da noi conosciuti, astenendoci da ogni atto interno o esterno che possa offenderli, e ponendo invece quegli atti che loro giovino e che rispondano alla cognizione che abbiamo della loro dignità ed eccellenza.

698. Posta questa nozione della virtù o giustizia in generale, ognun vede che l'essere dimanda amore e rispetto per la sua stessa dignità ed eccellenza, e che perciò la stima pratica è imposta ad ognuno, anche prescindendo da qualunque bene che ne derivi a colui che ama e rispetta l'essere. L'uomo dunque sarà obbligato a questa stima per un titolo assoluto; e lo sarà appunto, allorchè sarà capace di far questa stima.

699. Quand'è però ch'egli diventa capace di questa stima? Il bene morale può prodursi solamente 1.<sup>o</sup> da

un ente intellettuale, 2.<sup>o</sup> allorchè questo ente può pensare le cose obiettivamente, cioè come sono in sè stesse, secondo il grado di lor dignità. Sulla prima condizione non può nascer dubbio. L'anima umana è intelligente. Dunque ha la prima condizione del bene morale. La seconda condizione non si verifica se non quando l'anima non solamente conosce gli esseri, ma può anche contemplarli in sè stessi, nella loro entità assoluta, prescindendo da ogni relazione di utilità o piacere che a lei ne possa ridondare. Alla qual considerazione degli enti giunge l'anima appunto in quell'epoca, in cui la riflessione volgare si sviluppa. L'anima da principio, quando la ragione è ancora bambina, si lascia guidare più tosto dagl'istinti che le presentano il piacevole; quindi essa non considera gli enti, nè giudica di loro se non dal bene o dal male che glie ne ridonda. Ma viene poi un'epoca, in cui si accorge ch'esistono altri enti simili a lei, i quali hanno dei bisogni e degl'istinti simili a' suoi, e che si risentono qualora alcuno operi in maniera di violarli; si accorge che quegli enti hanno la facoltà e il diritto di proporsi un fine, inviolabile agli altri. Per questa via l'anima è guidata a fissar l'attenzione all'entità delle cose, al bene *obiettivo* cioè concepito come è in sè stesso. Allora essa non può a meno che riconoscere l'obbligo di rispettare gli esseri intelligenti, siccome quelli che hanno ragion di fine, quali sono gli altri uomini. Ma il *rispetto degli esseri per quel che sono* è ciò che costituisce la giustizia, il bene morale, la virtù. Dunque l'anima umana è capace di conoscere queste cose.

700. Nè solamente essa è capace di conoscere il bene morale, ma anche di praticarlo. Quantunque la volontà umana abbia contratto dalla natura una cotal debolezza e infermità, per la quale essa inclina a preferire il bene subiettivo all'obiettivo, il piacevole all'onesto, l'utile al giusto; essa però non è così pervertita da non poter eseguire il bene morale, almeno nell'ordine della natura. Il concetto di bene obiettivo risveglia in essa il sentimento morale e l'istinto della benevolenza e della giustizia, che non può essere mai spento del tutto, perchè non può scancellarsi dalla mente l'idea del bene.

701. L'anima umana dunque è capace di virtù, e questa è la suprema sua perfezione: giacchè, come abbi-  
am

veduto nel libro secondo, la parte suprema dell'uomo è la sua personalità, e questa è costituita dall'attività del volere. Ma — un ente non può avere per ultimo suo fine che la più eccellente delle sue operazioni —. Dunque l'anima umana è destinata alla virtù.

702. Il che possiamo riassumere nella maniera seguente: 1.<sup>o</sup> Il fine di un ente deve dedursi dalla più alta ed eccellente delle sue potenze. Ciò è chiaro; giacchè ripugna, che un ente sia creato per un fine men nobile di sè stesso, e che goda di una potenza superiore a' suoi destini. L'anima umana ha la potenza di praticare il bene morale. Dunque, se non fosse destinata a praticarlo, avrebbe una potenza nobilissima senza uno scopo corrispondente.

703. 2.<sup>o</sup> Ammesso che l'anima umana sia creata per la virtù, o sia per l'amore degli enti secondo il grado di lor dignità, resta spiegato anche il fine della creazione. Iddio non poteva creare gli enti materiali se non per gli enti sensitivi, nè quelli e questi se non per una qualche intelligenza che li percepisse, e che fosse capace di conoscere l'autore di tutte le cose e di rendergli gloria. Ma questo ente è appunto l'anima umana, la quale non può render gloria al Creatore in altra maniera che coll'amare l'essere secondo l'ordine di sua dignità, nel che consiste la giustizia morale. Dunque l'anima umana è creata per la giustizia morale. Facendo diversamente, l'anima turberebbe l'ordine immutabile e necessario degli enti, e si opporrebbe quindi al fine che il Creatore ha inteso in creandola.

704. 3.<sup>o</sup> Se alla volontà fosse libero il violare la dignità degli esseri, e il far servire tutto a' suoi desiderii, regnerebbe fra gli uomini l'egoismo e la violenza, non ci sarebbe più un argine contro il delitto, e la specie umana andrebbe tosto incontro alla propria distruzione. Altra prova che l'anima umana è creata per il bene morale. L'obbligo infatti di rispettar l'essere è l'unico che possa impedire l'ultima rovina dell'uomo.

705. 4.<sup>o</sup> Ciò vien confermato dall'istinto morale che in ogni uomo si sviluppa con lo svilupparsi della ragione. Questo istinto inclina l'uomo alla virtù, alla benevolenza, all'amore reciproco, alle imprese generose, nè può cessare del tutto nè pur negli uomini depravati.

L'uomo sente l'obbligazione assoluta di rispettare i suoi simili; sente di esser creato per conoscere e dare tributo d'amore e di lode all'Ente supremo. Però egli non può operare il mal morale senza opporsi al più nobile de' suoi sentimenti e disprezzare le voci della coscienza.

706. 5.<sup>o</sup> Finalmente l'ultima perfezione dell'uomo e la stessa sua dignità personale, la sua stessa felicità dipende dalla virtù. Infatti l'ultima perfezione non esiste che nella personalità, e questa giace nella facoltà del libero volere; la dignità dell'uomo poi deriva dall'oggetto ch'egli ama, e quindi essa aumentasi tanto più, quanto è più nobile l'oggetto e più intenso l'amore che gli porta; la sola bontà morale che si estende a tutto l'essere è dunque la fonte della dignità personale dell'uomo: per ultimo senza merito non ci può essere guiderdone, e perciò non ci può essere felicità, che è la maggiore delle ricompense; ma il merito nasce dalla pratica della virtù. Dunque l'anima umana, che tende necessariamente, come siam per dimostrare, alla propria felicità e beatitudine, tender deve anche alla virtù.

#### CAPO QUARTO.

**Del mezzi, di cui l'uomo abbisogna per adempiere il suo primo fine, che è quello della giustizia.**

707. Se la giustizia consiste nel culto e nell'amore dell'essere, proporzionato alla sua dignità; se la dignità dell'essere non può conoscersi nè rispettarsi, fuorchè da colui che abbia la capacità di distinguere il bene subiettivo dall'obiettivo, e di preferir questo a quello; se tutto ciò importa 1.<sup>o</sup> l'idea astratta di bene, 2.<sup>o</sup> la riflessione e il confronto fra le diverse specie di bene; ognun comprende, che della giustizia del ben morale non è capace se non chi abbia sviluppate le potenze attive e passive dell'intendimento, almeno fino a quel grado che si richiede per le suddette operazioni.

708. Ma noi abbiamo dimostrato, che — nessuna potenza si svolge se non è tratta da un conveniente stimolo —. Del pari abbiain veduto, che la facoltà del riflettere non si svolge che per mezzo del linguaggio. Dunque il linguaggio è un mezzo necessario per for-

marsi il concetto del bene obiettivo, e in conseguenza quello della virtù.

709. Il semplice concetto però non basta a determinar la volontà a operare; si richiede di più uno stimolo conveniente, che la ecciti, che la inviti a preferire l'onesto e il giusto al piacevole e all'inonesto. Il quale stimolo è dato alla volontà, non già dall'idea del bene per sè stessa, ma più tosto dall'*istinto morale*, che nasce nell'uomo dalla viva apprensione del bene reale e sussistente, concepito come degno di rispetto.

710. Il linguaggio ci viene insegnato dalla società, e insieme con esso ci vengono trasmesse molte verità, specialmente le morali. Dunque lo stimolo che ci determina a riflettere al ben morale è la società. La società non si limita ad ammaestrarci nella verità morale; essa aggiunge alla nostra volontà degli eccitamenti col mezzo dell'educazione e degli esempi. L'esempio esercita una gran forza sull'istinto d'imitazione e sull'istinto morale; l'educazione ci dipinge la virtù come bella ed amabile, il vizio come turpe e abominevole; essa raffrena e castiga i nostri appetiti, allorchè si alzano contro la ragione; ci fa sentire la lode e aggiunge la ricompensa, allorchè preferiamo il giusto all'ingiusto. Dunque la società è il mezzo che aiuta l'anima umana a tendere al suo primo fine, che è quello della giustizia.

711. Questi non sono che mezzi estrinseci, eccitamenti necessari; giacchè i mezzi interni sono le stesse potenze dell'anima, la ragione e il libero arbitrio, congiunte al sentimento del bene, le quali, se è vero che non potrebbero svolgersi, qualora fossero abbandonate a sè, è vero del pari che, sviluppate una volta, si muovono da sè a operare il bene e far acquisto degli abiti morali.

712. Ma qui si dimanda: l'anima umana ha ella in sè e per natura la forza di praticare tutto il bene morale e in ogni caso? Se ciò fosse, essa non avrebbe più bisogno dell'aiuto divino, e noi con una sola proposizione cancelleremmo tutto il cristianesimo, e faremmo l'uomo sufficiente a sè stesso, capace di far tutto il bene, e di guadagnarsi in conseguenza la propria felicità e beatitudine, senza che ci fosse alcun bisogno della divina redenzione.

A sciogliere una questione di tanta conseguenza, bi-

sogna distinguere tra la *giustizia naturale* e la *giustizia sopranaturale*. C'è un bene morale, di cui l'uomo è capace per le semplici forze della natura, perchè la sua ragione può conoscerlo, e la sua volontà praticarlo. Tutto ciò che l'uomo conosce per mezzo del lume della ragione, può essere da lui considerato nella sua propria entità e perfezione, e come tale anche amato e rispettato. L'amore dei figli verso i loro genitori, la riconoscenza e la gratitudine pei beneficii ricevuti, il rispetto dell'altrui proprietà, il soccorso prestato agli indigenti, un conforto dato a un infelice, queste e somiglianti azioni sono certamente morali e buone, e non può negarsi che l'uomo abbia dalla natura la forza di praticarle.

713. Vero è che la volontà umana porta dalla nascita un guasto, una stortura, per la quale essa inclina a preferire il bene proprio subiettivo alla giustizia e alla virtù. Ma questo disordine, quantunque indebolisca non poco la stessa natural forza pratica morale, non la spegne però del tutto: ed è ben vero che l'uomo, privo di un aiuto divino, non può sempre resistere agl'incentivi del vizio; ma in ogni caso in cui la sua libera volontà non è impedita nel suo esercizio, può sempre preferire il bene al mal morale, almeno per un motivo suggerito dal lume di ragione.

714. E tanto è vero che l'uomo arriva colle forze naturali a questa specie di ben morale, che le storie anche dei popoli non illuminati dalla verità rivelata ci riferiscono dei tratti di virtù e delle imprese generose; piene di bellissimi precetti morali sono le opere di quei sapienti, i quali non conobbero le tradizioni divine o le riceverettero avvolte nella nebbia delle superstizioni. Essi conobbero che l'uomo è nato per la giustizia, e che esiste un diritto naturale, e non già solo di convenzione (1); e che tutti, nessuno escluso, seguendo i precetti della natura, possono giungere a praticare la virtù (2). Queste

(1) *Omnium, quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam planè intelligi, nos ad iustitiam esse natos, neque opinionè, sed natura constitutum esse ius.* Cic., *De Leg.*, I, X.

(2) *Nec est quisquam gentis ullius, qui, ducem naturam nactus, ad virtutem pervenire non possit.* Ibid. *Quae autem natio non comitem, non benignitatem, non gratum animum et*

cose, almeno in generale, le conobbero, e alcuni fino a certo punto le praticarono, quantunque poi nei casi particolari non abbiano saputo dedurre le conseguenze che da quel principio necessariamente derivano, ed abbiano quindi ben di sovente confusa la virtù col vizio.

715. In breve: se noi sostenessimo che l'uomò abbandonato alle proprie forze non può fare alcun atto di giustizia e bontà morale, quantunque molto imperfetto, verremmo a dire che tutto ciò che si fa senza quel divino aiuto che dai teologi si chiama *grazia*, è ingiustizia e peccato, e che l'intelletto non può per natura conoscere il bene, nè la volontà amarlo in verun grado. Ma se l'intelletto non può conoscere il bene, non potrà, senza il divino aiuto, nè pur conoscere l'essere, giacchè l'essere e il bene si convertono; dunque neghiamo all'uomo l'intelletto e la ragione: e la volontà non sarà più una facoltà naturale di tendere al bene conosciuto; dunque neghiamo la volontà.

716. Però questa specie di bene morale si limita, come dissi, alle forze della natura; esso è l'amore e il rispetto degli uomini, per quanto si conoscono come enti personali; e di Dio, per quanto si conosce come creatore nostro e benefico conservatore, e come l'Ente perfettissimo. Non dico già che l'uomo in balia della sua ragione, nello stato di corruzione in cui si trova per l'infezione originale, potesse trovar facile nè pur la virtù naturale nè pervenire alla pratica più o meno perfetta della legge di natura. Da ciò è impedito dall'innata debolezza, dal mal esempio, dalla soverchiante corruzione, dai tanti errori specialmente sulla natura di Dio. Ma ciò non toglie che anche i gentili godessero del libero arbitrio, e che mancando della legge rivelata avessero però, come dice l'Apostolo, una legge in sè stessi, la legge della coscienza che li rimproverava del male e approvava il bene che facevano; un lume razionale, che lor faceva conoscere l'esistenza di Dio, cosicchè sono riprovevoli e inescusabili del non avergli resa la gloria dovuta.

Ebbero dunque anche i gentili, ed ha ogni uomo an-

*beneficii memorem diligit? quae superbos. quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit? Ibid. xi.*

che privo della divina grazia, la libertà in generale di praticare quel bene che la ragione gli suggerisce. Però la volontà umana con le proprie forze non s'inalza più in sù, nè meno può sospettare un altro ordine di cose, qual è l'ordine della giustizia soprannaturale. Questa è la giustizia perfetta e completa, che si propone in ogni atto per suo oggetto l'unico compiacimento di Dio, alla cui gloria tutto è destinato; si propone l'adempimento di quei precetti che Dio solo poteva imporci, onde entrare nei disegni della creazione e della redenzione degli uomini dal divin Verbo operata. Alla qual cosa si richiede 1.<sup>o</sup> una tal cognizione di Dio e dell'uomo che la mente umana non avrebbe mai potuto conseguire con le proprie forze; 2.<sup>o</sup> un aiuto divino col mezzo di cui e credere e operare tutto quello che Dio rivelò di sè stesso e ci impose di fare. Questo aiuto divino, che dai sacri autori e dai teologi dicemmo chiamarsi *grazia*, è il mezzo indispensabile per conoscere e praticare la giustizia soprannaturale, la quale riconcilia l'uomo con Dio, lo rende capace di un bene che gli vale per la vita eterna, e lo inalza a quella perfezione, a cui il Creatore lo destinò in creandolo.

717. Dobbiamo dunque conchiudere che il fine ultimo al quale Iddio ha destinata l'anima umana, è la perfetta giustizia, la quale consiste nel rispetto di tutto l'essere pel compiacimento di Dio, a cui l'anima è aiutata col dono della grazia divina. E veramente, se l'uomo non fosse destinato a questa completa giustizia, si dovrebbe conchiudere che Dio avesse dotato un'intelligenza di una capacità inutile, perchè non doveva mai realizzarsi appieno. Giacchè l'anima umana da una parte avendo una intelligenza e una volontà, sarebbe capace di conoscere e di amare Dio nel modo che abbiain detto; ma dall'altra venendo meno le sue forze a meta così sublime, quelle facoltà sarebbero destituite di uno scopo degno della sapienza e della bontà del Creatore. Laonde non poteva Dio creare un'intelligenza, se non perchè entrasse a parte de' suoi disegni mediante la sua libera attività. La qual però non potendo operare la perfetta giustizia senza un aiuto particolare di colui che la creava, ne segue 1.<sup>o</sup> che l'anima umana è destinata a realizzare la perfetta giustizia, proporzionata alle forze di un'intelligenza



finita 2.<sup>o</sup> che a realizzarla non bastano le forze del suo libero arbitrio, scemate specialmente dal guasto originale, ma si richiede che questo sia corroborato, inalzato alla sua maggior potenza, mediante la grazia.

Tutte queste verità si dimostrano più ampiamente nella Teodicea, dove si mette in chiaro l'opera della divina Provvidenza nella creazione, nella permissione del male morale, e nell'opera della Redenzione.

## CAPO QUINTO.

**L'anima umana è destinata a godere del bene della felicità in questa vita, e della beatitudine nell'altra.**

718. Ogni essere tende a conservarsi e perfezionarsi. Or qual'è la ragione di questa tendenza propria d'ogni ente? Di questo fatto non può cercarsi la ragione, perchè è troppo evidente che il male non può essere il fine di veruna cosa. Il *male* è una *privazione*, e la privazione non si può volere e cercare per sè stessa, ma solo per un bene maggiore di quello a cui si rinuncia, qual sarebbe o il bene morale, allorchè per adempierlo fa d'uopo rinunciare a un bene subiettivo, o la beatitudine, la quale è preferibile a ogni altro bene minore.

719. Il bene eudemonologico, e quindi anche della beatitudine, è un bene subiettivo; ed ogni bene subiettivo risiede nel sentimento. Non però ogni bene del sentimento può costituire la beatitudine. Perciò prima di provare che l'anima umana è destinata a goderne, precisiamo la nozione di quel bene eudemonologico che ne costituisce l'essenza, distinguendolo da ogni altro.

## ARTICOLO PRIMO.

### DEI VARI GRADI DEL BENE UMANO EUDEMONOLOGICO.

720. Quattro sono gli stati sodisfacenti, nei quali può entrare l'anima umana; 1.<sup>o</sup> lo *stato piacevole*, 2.<sup>o</sup> l'*appagamento*, 3.<sup>o</sup> la *felicità*, e 4.<sup>o</sup> la *beatitudine*.

721. Chiamasi *piacere* ogni sentimento corporeo positivo, cioè conforme a natura; mentre il *dolore* è una man-

canza di sentimento prodotta da uno sconcerto organico qualunque. Lo *stato piacevole* dunque è proprio non dell'uomo solamente, ma di ogni ente corporeamente sensitivo. L'*appagamento* invece, la *felicità* e la *beatitudine* sono beni, de' quali non può godere che l'intelligenza.

722. Infatti lo *stato piacevole* nasce in seguito alla soddisfazione dei bisogni del senso corporeo, e nell'assenza di ogni dolore; è per godere di questo stato non fa d'uopo di alcun atto conoscitivo. Invece lo *stato di appagamento* nasce in conseguenza di un giudizio che fa il soggetto intelligente, quando, ripiegando sopra di sè il pensiero, si percepisce e acquista coscienza dello *stato piacevole* in cui si trova, e si chiama *pago* di quello stato.

723. Questo giudizio, con cui uno si dice appagato e contento, è un atto non della semplice *natura*, ma della *persona*, la quale, quando è giunta a certo sviluppo dell'intendimento, sente il bisogno non solamente di star bene, di provare delle gradevoli sensazioni, ma inoltre di conoscersi e di affermarsi contenta, di dire a sè che nulla le manca, che in quel momento non ha più bisogno di altro bene. Dico, che questo è un suo bisogno; giacchè l'uomo non può a meno di bramare un bene proprio della sua natura intelligente e di conoscere lo stato del suo sentimento personale, e quindi anche quando si abbandona ai piaceri sensuali, vi si abbandona credendo falsamente di trovare in questa soddisfazione quello stato di appagamento a cui sempre aspira, e perciò li vuole e li considera come *mezzi* acconci a conseguire il *bene umano e personale* dell'appagamento.

724. E poichè l'anima umana, come intelligente, non solo conosce i beni del senso, ma anche quelli dello spirito, e conoscendoli può anche appetirli; perciò tante volte ciò che al senso è bene, vien giudicato male dalla ragione, e quanto al senso è male, vien da essa giudicato bene: egualmente l'appetito spirituale viene sovente in questa collisione coll'appetito inferiore del senso. Questo fa sì, che l'umano appagamento si distingue essenzialmente dal semplice *stato di piacere corporeo*, nè si può rinvenire in ciò che il senso appetisce, ma unicamente in ciò che è giudicato bene dalla parte intellettuale. E perciò fintanto che la ragione non ha dichiarato come buono uno stato piacevole quanto si vuole,

l'appagamento non esiste: e siccome il giudizio che lo produce, dipende dalla parte intellettuale che è superiore al senso, e dalla volontà che lo afferma; così alcuno può appagarsi di un bene vano e animalesco, mentre altri non s'accontenta che di un bene più nobile e degno dell'uomo.

725. La *felicità* avanza di molto l'appagamento. Essa consiste in uno stato di contentezza piena e perfetta, proveniente dalla coscienza del trovarsi in possesso di un bene che sodisfa tutti i desiderii. L'anima può ben trovarsi in un cotal riposo, perchè si accontenta di qualche bene limitato, e quindi può astenersi dalla ricerca e dal desiderio di un bene maggiore di quello che pel momento l'appaga e sodisfa; questo è lo stato di appagamento. Al contrario, per potersi chiamar felice, non basta la sodisfazione di un parzial desiderio, il che ha più del negativo che del positivo; si ricerca la sodisfazione piena di ogni desiderio che possa svilupparsi nell'animo. I desiderii non si sviluppano tutti a un tempo, ma successivamente, tenendo dietro specialmente allo sviluppo delle potenze intellettive. Se questi desiderii vengono ciascuno alla sua volta sodisfatti, si passa successivamente da uno stato di sodisfazione in un altro, vari secondo il variar dell'oggetto, vari cioè di specie e di grado. La felicità invece diversifica dall'appagamento per questo, che l'oggetto suo è invariabile, e basta da solo a produrre una contentezza piena e completa, di cui l'uomo può ben godere più o meno, ma senza che l'oggetto che la produce diversifichi di natura.

726. Ma qual sarà questo oggetto, che valga a produrre nell'anima una contentezza così grande da vincere tutte le altre e nell'intensità e nell'estensione, e da non lasciar più luogo a bramarne una maggiore? Qual sarà quindi questo oggetto che assorba tutti i desiderii dell'anima, dimodochè tutti gli altri beni in suo confronto cessino d'esser veduti come tali, e di esser voluti come fine, ma prendano la natura di mezzi? Questo per fermo non può essere che il *bene assoluto*. Tutti gli altri beni, di cui l'anima può godere, non essendo più che *beni relativi*, valgono bensì a sodisfarla per qualche tempo e in alcune circostanze, e a calmar quindi per poco il desiderio del cuore; ma dopo non

molto rinascono i desiderii insiem co' bisogni, e la percezione stessa di nuovi beni egualmente limitati e relativi, fa dimenticare quel primo o pur lo rende insufficiente ad appagare lo spirito. Dunque la felicità non può darsi nell'ordine dei beni relativi ma soltanto nell'unione col bene assoluto; chè questo bene riempie non solamente ogni attuale desiderio, ma la stessa potenza di conoscere e di appetire, la quale non potrebbe fingersi nè bramare un bene maggiore dell'assoluto.

727. Questa unione però col Bene assoluto, la quale costituisce l'umana felicità, in questa vita non è piena e perfetta. Essa non consiste già in un'attuale *percezione* dell'assoluto senza alcun velo, senza verun impedimento; una simile percezione non può aversi dall'anima finchè è congiunta con questo corpo, soggetto a mille infermità e alle leggi dello spazio e del tempo: quindi l'attuale felicità non consiste che nella fiducia dell'interna unione col bene assoluto per mezzo della grazia, cosicchè ogni desiderio e speranza dell'anima sia rivolta a quel bene, capace di assorbire ogni altro desiderio. Al che si richiede 1.<sup>o</sup> la cognizione dell'Ente supremo o sommo bene, 2.<sup>o</sup> l'amore di esso o sia l'abito del bene morale nel suo pieno sviluppo, e che quindi da *morale* passa a diventar *religioso*.

Da questo amore nasce 1.<sup>o</sup> il dominio della volontà su tutte le potenze inferiori, che si fanno servire alla ragione, mentre la ragione si fa servir a Dio; 2.<sup>o</sup> una certa persuasione o fiducia, mista di un timor che non turba, di essere riamati da Dio, senza di che non ci sarebbe tranquillità e contentezza; 3.<sup>o</sup> la speranza di averlo a possedere per mezzo di una piena unione, e possederlo in perpetuo; 4.<sup>o</sup> una forza dell'animo prodotta da tutti questi sentimenti, la qual forza ci rende leggiere e perfino dolci le pene di questa vita.

728. Finalmente la *beatitudine* è appunto lo stato dell'anima che già fruisce svelatamente della visione dell'Ente assoluto, e che, congiunta intimamente con lui, è resa impassibile, immutabile, attuata nella perfetta cognizione di lui, amante e riamata da lui, e per usare di un'espressione consacrata dall'uso, *deificata*. E siccome Dio è l'Ente completo nelle tre forme; perciò la vera beatitudine risulta dall'intima unione con un bene triforme, cioè

coll'assoluto bene reale, coll'assoluto bene ideale, e coll'assoluto bene morale, unificati in una sola natura; cosicchè non si possa fruire di un solo elemento, senza godere in egual grado di tutti tre.

## ARTICOLO SECONDO.

IL BENE EUDEMONOLOGICO, A CUI L'ANIMA UMANA È DESTINATA,  
NON PUÒ OTTENERSI IN QUESTA VITA.

729. Ogni ente creato, come dicemmo, tende a perfezionarsi e far acquisto del maggior bene di cui la sua natura è suscettibile. Ripugna con la stessa natura degli enti e con la divina sapienza il concetto di un ente che sia destinato a godere di un bene proprio di una sua potenza inferiore, rendendosi inutile e superflua la supremazia, la più eccellente delle sue attività e potenze. Dotato l'uomo d'intelligenza e volontà, non può a meno che desiderare il maggior bene concepibile alla sua intelligenza. Questo bene è il bene assoluto. Dunque il bene eudemonologico a cui è destinata l'anima umana, è il bene assoluto.

Ma il bene assoluto non si può conseguire in questa vita; solo si può unirsi a lui con la cognizione, con l'amore, col desiderio e con la speranza. La quale speranza in questa vita mai non si adempie. Se l'uomo dovesse accontentarsi di una speranza e di un desiderio inesplebili sarebbe condannato alla più crudele illusione, e mentre è la più perfetta delle creature della terra, sarebbe la più infelice di tutte. Dunque la speranza dell'uomo deve appagarsi, e così egli avrà conseguito il proprio fine. Ma in questa vita non trova l'oggetto che spera. Dunque è riservato a una vita futura.

Proviamolo prima con la via di esclusione, e poscia lo dimostreremo con argomenti positivi.

730. Nessuno dei beni, che l'uomo gode in questa vita, è sufficiente ad appagare la capacità infinita degli umani desiderii. Questi beni sono il *piacer fisico*, la *ricchezza*, la *potenza*, la *gloria*, la *scienza*, la *virtù*.

731. Il *piacer fisico*, le dilettazioni dei sensi sono il grado più basso e limitato del bene eudemonologico, e sono tanto lungi dal poter rendere felice e beato l'uomo, che lo rendono anzi misero e infelice quando egli se le

propone come fine, mentre lo avviliscono, lo instupidiscono e lo abbassano alla condizione del vile giumento, privo d'intelligenza.

Ma perchè i beni sensuali non possono essere il termine degli umani desiderii? appunto perchè l'uomo, per quanto tenti degradarsi, non cessa d'esser uomo e di tendere alla felicità, la quale non può trovarsi in un bene finito e limitato, quali sono i piaceri del senso. Questa sua tendenza a un bene che perfettamente lo appaghi, è quello che nol lascia fermarsi nei beni corporei, se bene egli inganni sè stesso, quando se li procaccia come fine; perchè non può procacciarseli come tali, se non in forza del desiderio di sua felicità. Se di questo desiderio egli mancasse, i beni corporei non lo renderebbero infelice, perchè troverebbe in essi un bene rispondente alla sua limitata capacità.

Brevemente: i piaceri del senso non possono formare l'oggetto ultimo degli umani desiderii, 1.<sup>o</sup> perchè sono beni particolari e limitati; 2.<sup>o</sup> perchè quindi non saziano mai, ma rinascono ognor più forti, e destano desiderii inesplebili; 3.<sup>o</sup> perchè non sempre nè tutti ad un tempo si possono godere; 4.<sup>o</sup> perchè in conseguenza di ciò rendono l'uomo irrequieto triste e feroce; 5.<sup>o</sup> perchè snervano le forze del corpo, e spingono l'uomo immaturamente alla tomba; e 6.<sup>o</sup> aggiungerò anche perchè privano l'uomo di tanti altri desiderii e ben assai più nobili, mentre estinguono i più dolci sentimenti del cuore, l'amore del sapere e delle arti più utili e degne.

732. Vediamo ora se le ricchezze possano soddisfare il desiderio della felicità. Un grand'uomo definiva la *passione* chiamandola *il tentativo di realizzare l'ideale*: nè può essere meglio definita. L'uomo infatti, a motivo della sua intelligenza e libertà, può crearsi l'idea di un bene che non esiste, o più tosto dare coll'immaginativa un'estensione, una grandezza alle cose finite e limitate, che in sè non hanno; e perciò credersi diventato grande coll'unire a sè quelle cose. Cosa sono infatti le *ricchezze*? Sono beni materiali; son denari, sono roba, sono case, sono fondi. Ma qual pregio possono avere in sè queste cose, se non quello di servir di *mezzi* a un fine più nobile, qual è il fine morale? Le ricchezze non sono desiderabili se non sotto questo rapporto. Dunque non

possono per sè costituire il bene della felicità, la qual non è mezzo, ma fine. L'uomo all'incontro ha l'idea di grandezza, e vi aspira. Ma come quell'idea è astratta e generale, così l'uomo inganna sè medesimo, credendo di realizzarla nel possesso di quei beni che non la possono dare. Nel possesso delle ricchezze l'uomo si crede grande, perchè si crede d'aver dato una maggiore estensione alla propria esistenza. Per tal modo egli si affeziona all'oro: che se vi si affeziona, perchè crede di assicurarsi il godimento di altri beni, allora deve dirsi delle ricchezze quello che abbiám detto dei piaceri e che diremo in seguito degli altri beni finiti, in nessuno de' quali può rinvenirsi la felicità. Se poi vi si attacca per la passione dell'avarizia propriamente detta, in tal caso vi è ancora portato dalla persuasione fallace di assicurarsi un mezzo di godimenti e dilette, o di garantirsi contro un eccessivo e falso timor di penuria, o per altri fini più o meno lontani. In questi casi l'uomo tende ad accrescere sempre più le proprie ricchezze, come mezzi ai suoi fini, senza mai usarne, perchè teme spendendo di privarsi dei mezzi stessi; onde va differendone il godimento, affine di averlo sempre in suo potere, o per non privarsi di quella *sicurezza*, nel di cui pensiero ripone la propria felicità. Ma nè pure in ciò rinviene l'oggetto a cui tende il suo cuore, mentre l'avarò quanto più ha, tanto maggiore sente il purito di avere, prurito che lo tormenta con la sua insaziabilità, lo rende schiavo dell'oro, e lo priva anche d'ogni onesto godimento.

733. Passiamo alla *potenza*. L'uomo ha un istinto alla propria precellenza, e perciò alla potenza, alla stima, alla gloria; e se a questo istinto si dovesse dare il vero suo oggetto che è Dio, i suoi desiderii sarebbero pienamente soddisfatti, perchè non sarebbero quelli dei beni finiti e particolari, ma l'uomo parteciperebbe di essi a somiglianza dell'Ente supremo. Per lo contrario l'amor di potenza, a cui l'uomo aspira in questa vita, si spiega sotto la forma dell'*avidità di dominio*, immaginandosi una potenza illimitata sopra degli altri uomini, o l'*assicuramento, illimitato* anch'esso, dei beni passeggeri. Nell'un caso la potenza è risguardata come *fine*, e nell'altro come *mezzo*; in entrambi l'oggetto è chimerico. Nel primo caso genera nell'uomo un'irrequieta e indoma-

bile passione di comandare e di vedersi soggetto un sempre maggior numero d'uomini. Nell'altro poi c'è non una sola passione, ma una passione che serve di mezzo e di fomento a un'altra; si ama la potenza per garanzia delle ricchezze, per avere aperte le vie al godimento, dei piaceri o di altri beni finiti.

734. L'amor della *gloria* umana è la brama di essere dagli altri uomini stimati e riveriti; essa pure può considerarsi o come *fine*, cioè come oggetto per sè capace a renderci felici, o come *mezzo* al conseguimento dei piaceri, della ricchezza, o della potenza.

L'amor della gloria può avere un oggetto indeterminato e vago, e allora il suo scopo è affatto chimerico. « Gli immaginosi giovani piegano a questa illusione; si infiammano a questo grido. Or, ponendo a *fine* la nominanza per sè, non fissata ad alcun oggetto, le si sacrificano tutte cose: segui questo principio l'incenditore del tempio di Diana in Efeso: ogni famoso ladrone con esso si giustifica, e si millanta a ragione ogni solenne furfante (Rosmini). » Se poi esso ha per oggetto la lode degli uomini, non c'è cosa più fittizia, più instabile e malsicura. La lode il più delle volte è in balia del capriccio; e quando è più meritata, spesso o non vien conosciuto il merito, o è depresso più tosto che esaltato, o basta un accidente a cambiare l'opinione degli uomini e la lode in biasimo. Di più: l'uomo non può proporsi la lode come *fine* delle proprie azioni, senza cessare di meritarsela, perchè l'uomo veramente virtuoso nasconde i suoi meriti, non solo agli altri, ma anche a sè; chè la sincera virtù non conta i meriti, ma solo cerca di acquistarseli.

Esclusa la virtù, la quale non cerca la gloria, se l'oggetto di essa è ancora qualche cosa di determinato, esser potrà alcuno di questi quattro, il piacere, la ricchezza, la potenza, la scienza. Ma che? Il riferire la gloria a qualsiasi di questi oggetti è una mera illusione, è un vizio, e inchiude quindi la contraddizione di cercar lode là dove si trova merito al biasimo. Giacchè « dal riferirla al piacere, nasce la *vanità*; dal riferirla alla ricchezza, il *lusso* ed il *fasto*; dal riferirla alla potenza, l'*ambizione*; dal riferirla alla scienza, la *presunzione*. » Che se poi si vuol riferire alla virtù, cos'è la virtù praticata per riscuotere applausi, se non *ipocrisia*?



735. Viene per ultima la *scienza*. Il sapere si può anch'esso bramare o per sè o qual mezzo di ottenere qualche altro bene. L'anima nostra può trarre un diletto dall'attuale meditazione della verità, e può godere anche della coscienza di possederla come una ricchezza spirituale, fonte di altri godimenti. Questo però, per quanto sia un piacer nobilissimo e degno delle anime grandi e virtuose, è anch'esso un piacere limitato che non può costituire la felicità. Che se io vorrò aspirare, non già a notizie reali e determinate, ma alla cognizione infinita e inesauribile della verità, eccomi di bel novo a un desiderio inesplesibile in questa vita, il quale potrà essere di mano in mano appagato, ma non mai reso felice. Se poi ci proponiamo il sapere come strumento di altri beni, di quelli che abbiamo già descritti, questo desiderio riuscirà egualmente insaziabile e illusorio.

736. Ma forsechè tutti questi beni, se non danno la felicità presi separatamente, la potranno dare almeno nel loro insieme? In primo luogo non è in potere dell'uomo l'accumularli tutti in sè stesso. Secondariamente essi sono di tal natura che il godimento di uno esclude quello di altri. Così i piaceri del senso, proposti come oggetto di felicità e perciò cercati con ansia e con insistenza, affievoliscono le forze del corpo e della mente, e ci privano dei piaceri più puri e più nobili. Di poi, per aspirare alla potenza, alla gloria, al possesso delle ricchezze, quanti sacrifici è d'uopo fare, quante fatiche sostenere, quante veglie durare! Finalmente, accordiamo per poco che tutti questi beni si possano accumulare in un solo individuo. Che perciò? Cesseranno forse di essere finiti e particolari? cesserà il pericolo e il timore di perderli? che dico? cesserà la persuasione di avervi un giorno a rinunciare per forza in un solo istante, in quell'istante che troncherà il filo dei nostri giorni? E un bene misto del pensiero di una futura indeclinabile miseria come può essere pieno e sincero? È chiaro dunque e manifesto, che la felicità non può ottenersi nè pur dal cumulo di tutti i beni finiti e passeggeri.

737. Del che nessuno vorrà dubitare; ma ci potrebbe essere chi pensasse che almeno la *virtù* sia tal bene, che valga a pienamente acquietare gli umani desiderii e a rendere l'uomo inespugnabile contro tutte le avver-

sità, indifferente ai dolori, pago sempre del proprio stato e del testimonio della propria coscienza. La virtù, si è detto più volte, basta a sè stessa, è premio a sè stessa.

La vera virtù, rispondiamo noi, è certamente accompagnata da quel grado di soddisfazione che abbiamo chiamata *felicità*, per distinguerla dalla *beatitudine* che nasce dalla reale percezione dell'Ente assoluto, mentre l'altra si fonda nella ragionevole speranza di possederlo. Ora, questa virtù che è la sola vera, perchè ha la radice in Dio e da lui attinge la forza di praticare il bene morale e di amare tutto l'essere in un modo perfetto, non può dirsi che basti a sè stessa, mentre ha per oggetto il sommo Bene a cui aspira. Il sommo Bene è infinito; perciò allorquando l'anima umana sia giunta a conoscerlo, a distinguerlo da tutti i beni che non hanno ragione di fine, e a preferirlo a tutti, essa non brama più niente, perchè la brama di un bene maggiore è inconcepibile. In tale stato l'anima non ha che un pensiero solo dominante tutti gli altri, un solo desiderio che ha per meta tutto il possibile; tutti i desiderii inspiegabili son cessati; e più niente vale a smovere lo spirito che poggia sì alto, se egli stesso col suo libero arbitrio non rinuncia a tal desiderio e a tale speranza, cedendo alle basse passioni.

738. Non è così della virtù, quale la intendevano gli Stoici, e quale la intendono gli umanitari e progressisti moderni. La virtù di costoro non si propone che il rispetto della legge naturale e delle leggi civili e il bene passeggero dei simili; di Dio, della vita futura non parlano, se non forse panteisticamente; le tradizioni e il magistero infallibile della Chiesa fondata da Cristo non riconoscono. Le loro teorie hanno una solidità apparente e illusoria; il loro amore, la loro giustizia manca di un oggetto degno, giacchè tale non può essere se non l'assoluto. Essi stralciano una gran parte della verità e si compongono un concetto di virtù affatto soggettivo, e perciò edificano sull'arena. Una virtù che si appoggia a sè stessa, non può bastare all'uomo, producendo un appagamento fittizio, che non può inondare l'anima di quella contentezza, di quel gaudio che provano coloro, la cui virtù si fonda nella intiera Verità, e cresce ogni giorno nella speranza di una divina promessa.

739. Pertanto l'anima umana non potendo soddisfare ai bisogni del suo cuore per mezzo dei beni finiti e limitati, non può per conseguenza riposare fuorchè nel Bene infinito e assoluto, di cui in questa vita non può avere la percezione beatifica. Il che vogliamo ora provare con argomenti positivi tratti dall'osservazione e dai fatti. È un fatto che l'uomo aspira a una piena e perfetta felicità. Nessuno il quale possa entrare in uno stato migliore di quello che già gode, vi rinuncia; ognuno anzi tende a migliorare la propria sorte. Nessuno però, per quanto goda, per quanto nell'ebbrezza di un godimento esclami di esser felice, può a meno di riconoscere che i momenti felici di questa vita durano poco e che tutto passa: nessuno vi è che non deplori questa sua sorte, e che perciò non aspiri a uno stato di piena e immutabile soddisfazione. I sapienti del gentilesimo si sono posti in cerca del sommo Bene, e può dirsi che non ci fu questione, in cui essi siano stati fra loro più divergenti. La ragione si è che, se ben fossero persuasi che l'uomo fu creato pel sommo Bene, non sapevano poi sollevarsi fino a Dio: e non vi potevano salire, perchè ignoravano la vera natura e di Dio e dell'uomo; nè seppero quindi stabilire in che consistesse la vera essenza della virtù, alla quale non può mancare il vero premio, di cui essi inutilmente andavano in cerca.

740. Che se noi vorremo investigare da che dipenda quest'ansia, questo desiderio invincibile di un bene sommo e perfetto, ne troveremo la ragione nella natura stessa dell'umana intelligenza. Essendo questa fornita di un lume, di un'idea indeterminata, l'oggetto suo è universale; quindi la mente si forma l'idea universale di bene e di felicità. Ma siccome nessun bene particolare può esaurire quell'idea di bene; indi è che non si dà bene sì grande, il quale, per ciò solo che è limitato, possa soddisfare intieramente il desiderio dell'umana intelligenza. Ci vuole dunque un bene che riempi la *infinita capacità* del desiderio umano. Ma nessun bene creato può soddisfare a questa capacità. Dunque l'uomo non può godere in questa vita del sommo Bene, fuorchè nella speranza e nel desiderio. Il desiderio però dice un difetto, una privazione di ciò che ne forma l'oggetto. E se l'uomo non potesse raggiungere questo oggetto che desidera, non

otterrebbe il suo fine ultimo, che consiste nel sommo bene eudemonologico congiunto al sommo bene morale. Dunque l'uomo non raggiunge in questa vita il fine a cui è destinato.

### ARTICOLO TERZO.

#### PROVE DELLA VITA FUTURA.

741. Rimane dunque che l'anima umana sia destinata a conseguire l'ultimo suo fine in un'altra vita; il che non è che un corollario delle cose fin qui discorse. Vediamo però tutte quelle prove, che confermano questa verità tanto consolante.

742. Le prove dell'immortalità dell'anima da noi già esposte (76 e segg.) non erano dirette se non a dimostrare, che l'anima umana è *per sua natura* immune da ogni corruzione. Ma esse non bastano a provare, che *nel fatto* l'anima non venga distrutta dal Creatore nell'atto in cui ella si separa dal corpo. Le prove che ora aggiungiamo, tendono appunto a dimostrare, che l'anima deve sopravvivere alla morte corporea entrando in un novo stato di vita diversissimo dal presente.

743. *Prima prova.* Ciò si dimostra in primo luogo dalla stessa natura dell'anima umana, la quale essendo intelligente e libera, è congiunta intimamente coll'eterna verità per la quale è capace di conoscere e di amare perfettamente tutto l'essere, congiungendosi all'Ente Supremo. Questa sua capacità che ha dell'infinito, non può venir sodisfatta in questa vita, in cui non ha dell'Ente Supremo che una cognizione negativa e un desiderio inefficace, perchè non sodisfatto. Ma se l'anima umana perisse insieme col corpo, non conseguirebbe questo fine a cui tende in forza della propria natura. Dunque essa è destinata a vivere in un altro stato di cose in cui potrà sodisfarsi pienamente per l'intima sua unione con Dio.

744. Questa dimostrazione è a tutto rigore di logica. Non mancarono tuttavia di coloro, che credettero trovarla difettosa, quasichè si stabilisse arbitrariamente che l'anima è destinata a una piena e perfetta unione coll'Ente assoluto. Ma costoro s'ingannano a partito; noi proviamo che l'anima umana non può raggiungere l'ul-

timo suo fine, fuorchè nell' intima unione con Dio, dalla natura stessa dell' intelligenza, la quale per quanto sia imperfetta e limitata, pure tende per natura e invincibilmente alla perfetta cognizione, dilezione e fruizione dell' Ente assoluto. Qui non c'è nulla d'arbitrario, mentre ripugna che l'oggetto ultimo dell'intelligenza possa essere qualcosa di finito, di mutabile, di particolare.

745. *Seconda prova.* Questo desiderio inestinguibile che ogni uomo manifesta, non già di uno stato di semplice appagamento, ma di una perfetta felicità, la qual felicità perfetta o beatitudine dimostrammo non poter consistere in verun bene finito o limitato; questo desiderio, dico, chiama una soddisfazione dal Creatore. Ma non potendo venir soddisfatto in questa vita, deve soddisfarsi nella futura. Supponendo il contrario, si farebbe Dio autore di un'illusione necessaria, la più barbara e crudele. E infatti questo desiderio nasce appunto nell'uomo a motivo della sua intelligenza; giacchè, mediante l'idea generale di felicità, l'anima umana s'inalza su tutte le create cose, e termina col suo pensiero e con le sue speranze in un oggetto che non ha limiti e che non può perire e mancare giammai. Ora, perchè mai questo desiderio non dovrà venire soddisfatto? Non sarebbe ciò contrario direttamente al fine, a cui sospira la natura umana? E Dio avrebbe potuto creare un'intelligenza, per condannarla al tormento di una brama vana e illusoria, e tuttavia invincibile? Non si opporrebbe ciò alla sua bontà e sapienza? non avrebbe egli fatto il dono più infelice all'uomo, dandogli la facoltà di conoscere le sue pene, senza lasciargli una speranza d'un migliore avvenire, e rendendolo capace di conoscere Lui stesso, per beffarsi in certa maniera del più nobile de' suoi desiderii? Non lo avrebbe con ciò fatto più misero e infelice dei bruti animali, i quali almeno non hanno la trista facoltà di conoscere la propria sorte? Come dunque potrebbe ragionevolmente sostenersi, che l'uomo fosse destinato ad aver commune col giumento i destini, egli, quell'essere così nobile e grande, che sentesi fatto per conoscere la verità, per amar la giustizia, per godere di una vita immortale; egli che abbraccia col pensiero l'universo, e ancor gli sembra angusto, e non può riposarsi che in Dio; che

concepisce pensieri così sublimi, e prova sentimenti così generosi? E sarà vero che una creatura capace di conoscere e amare il suo Creatore, o che almeno concepisce il desiderio di potergli tributare l'omaggio del proprio cuore, sia dal Creatore stesso rigettata da sè, e condannata ad occupare per breve spazio la terra, distratta in frivole occupazioni e immersa in piaceri sensuali?

746. *Terza prova.* L'uomo, come abbiain veduto, è fatto per la giustizia. Nè solo è fatto per la giustizia, ma per la giustizia *perfetta*, non potendosi concepire che un essere sia fatto per qualche fine imperfetto e difettoso. Se ha un fine, questo non deve nè può essere limitato a qualche grado, ma deve raggiungerlo pienamente; deve almeno poterlo raggiungere, e tendervi per natura. Ora, egli è lo stesso il dire che l'uomo è creato per la giustizia, e il dire che è creato per la perfetta giustizia; questa non è cosa divisibile in parti, ma in sè considerata è il perfetto amore di tutto l'essere. Ond'è che l'uomo, essendo destinato ad amare la giustizia, è per questo appunto destinato ad amarla senza limiti e senza imperfezione. Ma in questa vita l'uomo non giunge mai a spogliarsi pienamente dell'amor proprio e a praticare il bene morale con tutta la perfezione possibile all'umana natura. Dunque è destinato ad un'altra vita, in cui non abbia, da parte del corpo imperfetto e degli oggetti che lo circondano, alcun impedimento alla perfetta sua unione coll'essere. Di più; la giustizia è eterna, perchè Dio è eterno; e se eterno è l'oggetto della giustizia, e l'uomo è destinato ad amarla, deve dunque sopravvivere alla morte corporea. Ripugna che un ente intellettuale e mortale sia destinato da Dio a praticare il ben morale per il brevissimo spazio della vita umana, quasichè col cessare della vita presente, cessi il motivo pel quale Dio lo creava, cessi la verità di esser degna di amore.

747. *Quarta prova.* Un'altra prova efficacissima si desume dal principio ontologico, che — la felicità non può andare disgiunta dal bene morale —. La virtù è un tributo di onore e di amore all'Ente assoluto, e agli uomini per l'Assoluto. Amore chiama amore. Dunque l'uomo deve essere riamato dall'Assoluto, e riamato in modo efficace e sensibile; il che non può avvenire, se non

per intima e immediata comunicazione del sommo Bene all'anima umana. Ciò non avendo luogo in questa vita, è dunque l'uomo riservato a una vita futura.

748. Si potrebbe opporre che l'uomo non ha le forze naturali per concepire un tal atto di amore che gli meriti il bene soprannaturale della beatitudine, e che Iddio, come dice sant'Agostino, rimeritò la virtù dei gentili con dei beni temporali. Ma questo è un cambiar la questione; giacchè noi abbiamo già provato a bastanza, che l'uomo è destinato alla perfetta giustizia, quantunque le sue forze naturali non vi giungano; la qual circostanza giova a provare la necessità di un divino aiuto, ciò che conferma la verità della religion rivelata. Dio è giusto e buono nel premiare in questa vita le *virtù naturali*; ma si opporrebbe alla sua sapienza e bontà il sostenere, che Dio non creò l'uomo, fuorchè per meritarsi dei beni finiti e transitorii.

749. E non vuolsi omettere che la virtù, alla quale anche i viziosi e malvagi riconoscono che tutti siam fatti, ci obbliga a dei sacrifici i più eroici; ella ci fa rinunciare ai piaceri anche leciti, e sottomettersi volenterosa alle privazioni e alle pene più acerbe; nè ci sarà uomo di senno che non ammiri la forza d'animo di coloro che per l'amore della giustizia e per il proprio dovere rinunciano ad ogni bene passeggero. Che se un tal sacrificio è lodevole, è degno di ricompensa; se la ricompensa non è data in questa vita, dunque è riservata all'uomo in un'altra. « Anche la virtù, dice Lattanzio, propria dell'uomo solamente, è una gran prova che le anime sono immortali. La qual virtù sarebbe contro natura, se l'anima perisse; giacchè alla vita presente ella è di nocumento. Poichè questa vita terrena, che abbiain commune coi muti animali, da una parte è avida di piaceri, de' cui vari e soavi frutti si pasce, dall'altra fugge il dolore, la cui asprezza acerbamente travaglia il senso dei viventi e li trascina a morte, la quale dissolve gli animali. Se dunque la virtù priva l'uomo di quei beni che naturalmente si appetiscono, e lo spinge a sostenere quei mali da cui naturalmente si rifugge; dunque la virtù è un male, ed è nemica della natura, e non si può a meno di non giudicare stolto colui che la segue, mentre da sè medesimo

si nuoce, sia rinunciando ai beni presenti, sia coll'ap-  
petire cose egualmente cattive senza speranza di un frutto  
maggiore. Giacchè potendo noi godere dei più de-  
liziosi piaceri, non ci mostreremmo noi privi di buon  
senso, preferendo di vivere nella umiliazione, nell'indi-  
genza, nel disprezzo, nell'ignominia, o a dir meglio ri-  
nunciando alla vita, per esser tormentati dal dolore e  
morire, senza conseguire da tanti mali alcun bene che  
valga a compensare il piacere perduto? Che se poi la  
virtù non è un male, se fa cosa degna sprezzando i vi-  
ziosi piaceri, e impresa generosa non temendo nè doglie  
nè morte per mantenersi fedele al dovere; è dunque  
cosa necessaria che abbia a conseguire un bene mag-  
giore che non siano quelli di cui ella fa getto. Or bene,  
dopo la morte, qual altro bene rimane a sperarsi, fuor-  
chè una beata eternità?

750. *Quinta prova.* Anche i diritti della giustizia ven-  
dicativa ci danno una prova evidentissima di questa ve-  
rità. Questi diritti vogliono, che il vizio sia punito e la  
virtù premiata: il che non avendo luogo in questa vita,  
deve dunque effettuarsi in un'altra. Vediamo infatti che  
le ragioni della giustizia non sono sempre in questa vita  
osservate, ma ben di sovente l'uomo virtuoso patisce per  
colpa del malvagio, e il malvagio gode oltre il dovere,  
mentre la giustizia vorrebbe, che chi è virtuoso godesse  
anche di ogni bene, chi è malvagio soffrisse il castigo  
meritato e fosse infelice. Ma in questa vita avviene tutto  
l'opposto; spesso il malvagio nuota nell'abondanza di  
tutti i beni di fortuna, scorre i giorni nell'agiatezza nei  
sollazzi e nei piaceri, gode talor presso molti riputazione  
d'uom virtuoso, è inchinato, riverito; mentre il vir-  
tuoso trascina non rare volte la vita nell'indigenza, si  
guadagna il vitto col sudor della fronte, è deriso e vi-  
lipeso, e cade perfino vittima dell'odio e delle perse-  
cuzioni dei tristi. Quanti delitti poi restano occulti e  
impuniti, quante virtù sconosciute e senza guiderdo-  
ne! O bisogna dunque aspettare il giorno della retribu-  
zione in un'altra vita, o calunniar Dio e bestemmia-  
re la sua santità, quasichè si mostri avverso alla virtù e  
fautore del vizio; la sua provvidenza, quasichè non si  
curi nè di chi violi, nè di chi mantenga l'ordine e così  
abandoni tutto al caso; e la sua giustizia, quasichè lasci  
senza premio i buoni e senza punizione i malvagi.



**751. Sesta prova.** Aggiungasi che ogni uomo ha in sè il sentimento della propria immortalità, sentimento che apertamente si manifesta in tutte le sue azioni. « Questo sentimento (Rosm. *Psic.*) della propria immortalità l'uomo il manifesta di continuo, sia in azioni ed imprese durevoli al di là della vita presente, sia nell'amor d'una gloria presso gli avvenire, sia nel dispregio della morte, sia nello stesso suicidio, di cui solo l'uomo e non la bestia è capace, sia in quella forza di pensiero e d'animo finalmente che dimostra spesso l'uomo moriente. » Che se ci sono di coloro i quali non provano un tal sentimento, in primo luogo essi non possono avere una persuasione ferma e inconcussa della mortalità dell'anima, poichè non si appoggiano che ad un argomento negativo di nessun valore, qual è quello di non sapersi persuadere che l'anima umana sussista separata dal corpo, e sia destinata a una vita durevole in eterno; inoltre a questa sventurata persuasione non vengono se non coloro che hanno bandita la virtù dal loro cuore; e tra questi son coloro specialmente che più non provano alcun ribrezzo d'ogni più laido vizio.

**752. Settima prova.** Ma a queste poche eccezioni, le quali non provano niente contro l'immortalità dell'anima umana, si oppone il sentimento o per dir meglio il consentimento universale degli uomini. La credenza a una vita futura si è sempre trovata diffusa per tutti i popoli del mondo, cosicchè al dire degli stessi sapienti del gentilesimo, di Plutarco, di Cicerone e di Seneca, non può trovarsene l'origine. L'immortalità fu mai sempre il domma fondamentale non solo dei maggiori sapienti, come dei Pitagorici e degli Stoici, di Socrate e di Platone, ma delle intere nazioni. In quei sapienti era così radicata una tale persuasione, che, temendo troppo l'argomento che insiem col corpo perisse anche l'anima, vennero all'errore dell'esistenza dell'anima prima del corpo e della metempsicosi (1); i popoli poi ebbero sempre in

(1) Lattanzio fa derivare questo errore dal non saper conciliare queste due verità, l'immortalità dell'anima e la sua nascita insiem col corpo. *Nam cum timerent argumentum illud, quo colligitur necesse esse, ut occidant animae cum corporibus, quia cum corporibus nascuntur, dixerunt non nasci*

gran cura e venerazione i sepolcri e le cerimonie in espiazione delle colpe dei defunti. La stessa idolatria, la quale prestava onori divini a coloro che si erano distinti pel bene della patria, non è forse una conferma di questo domma universale? E che voglion dire quelle sedi distinte e separate dei buoni e dei cattivi, quell' Averno e quegli Elisi? Non si scorge qui forse ad evidenza la necessità, nei tempi stessi mitologici riconosciuta, di un premio e di un castigo in un'altra vita per tutto ciò che in questa si opera di bene e di male? E non solo i Greci e i Romani che presentano una maggiore cultura (il che però è più forte argomento di verità), ma i Persiani gli Indiani i Galli i Germani e gli Sciti sappiamo da Erodoto da Pausania da Strabone e da Cesare, che riconobbero essi pure l'immortalità; onde ben a ragione Tertulliano chiamò questa credenza il domma e la fede di tutto il genere umano.

#### ARTICOLO QUARTO.

##### LA VITA FUTURA DURERÀ IN ETERNO.

753. Provammo che l'anima umana deve sopravvivere alla dissoluzione del corpo, e ricevere in altra vita il premio delle buone opere o il castigo della legge violata. Qui per ultimo dimandiamo, se questa immortalità sia per avere un fine, o se deva durare eterna. Falsamente opinano alcuni che almeno le pene dei malvagi devano alla fine cessare; massima, con cui tentano o di acquistare i turbamenti della coscienza, o di rispondere alle vane difficoltà che la inferma lor mente si crea contro la bontà di Dio, con cui credono inconciliabile il domma dell'eternità delle pene. Noi dunque vogliamo dimostrare l'eternità così della ricompensa come del castigo nella vita futura; e se le prove dell'immortalità da noi

*animas, sed insinuari potius in corpora, et de aliis in alia migrare. Non putaverunt aliter fieri posse, ut supersint animae post corpora, nisi videantur fuisse ante corpora. Par igitur, ac prope similis error est partis utriusque. Sed haec in praeterito falsa est, illa in futuro. Nemo enim vidit, quod est verissimum, et nasci animas et non occidere; quia, cur id fieret, aut quae ratio esset hominis, nescierunt. Divin. Instit., Lib. III c. XVIII.*

recate hanno alcun valore, già inclusivamente è dimostrata anche quest'altra parte della questione.

754. E in primo luogo, la beatitudine degli eletti deve durare eternamente, perchè ciò fa parte essenziale della beatitudine stessa, alla quale non solo si richiede l'oggetto beatifico, ma anche la durata del suo godimento. Infatti, il bene eudemonologico non può dirsi perfetto e completo, ove sussista, non dico la persuasione, ma il solo timore di perderlo. I beati dunque devono esser sicuri di godere in eterno la visione di Dio; e questa sicurezza non può venir loro che da ciò che vedono in Dio, il quale è essenziale verità. Dunque alla beatitudine è essenziale la durata incessabile e semipiterna (1).

755. In secondo luogo è ingiurioso alla bontà, alla immutabilità, alla giustizia e alla sapienza di Dio il supporre che abbia destinata l'intelligenza umana a un fine temporaneo e passeggero. S'egli ha veduto esser cosa buona e per lui gloriosa il creare l'uomo e il chiamarlo a godere della beatifica visione, il motivo del suo decreto sussiste e sussisterà eterno con lui. Nell'ipotesi contraria Dio farebbe 1.<sup>o</sup> contro la sua bontà, spogliando di sì gran bene le creature, e ritornandole al loro nulla, o condannandole a un'altra vita in cui non godessero più della sua visione: 2.<sup>o</sup> contro la sua giustizia, perchè le anime sempre buone, sempre giuste, meritano sempre il guiderdone, divenute immutabilmente sante: 3.<sup>o</sup> contro la sua immutabilità, mentre cesserebbe dal volere quel bene, per effettuare il quale operò i prodigi della creazione e della redenzione: 4.<sup>o</sup> contro la sua sapienza, distruggendo un sì gran bene, a conseguire il quale creò l'universo e tese i fili della sua provvidenza.

(1) Alla beatitudine è essenziale la perfetta sicurezza; a questa poi l'immortalità, la quale più non sarebbe, se avesse a cessare dopo alcun tempo. *Omnis anima rationalis, così ragiona san Bonaventura, naturaliter appetit beatitudinem: sed nihil est otiosum in fundamento naturae; ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem pervenire: ubi autem beatitudo, ibi perfecta securitas; et ubi perfecta securitas, ibi immortalitas; ubi enim mors potest accidere, necesse est timere. Colligitur ergo ex ordine ipsius animae ad suum finem, ipsam habere immortalitatem. In Sec. Lib. Sent., dist. XIX.*

756. Lo stesso è da dirsi delle pene dei malvagi, le quali non potrebbero cessare se non per queste due ragioni; o perchè quelle pene potessero pagare i diritti della giustizia, o perchè cessasse la mala volontà dei réprobi. Ma entrambe queste cose si provano impossibili, perchè nei réprobi manca ogni uso del libero arbitrio, e in conseguenza manca ogni possibilità di merito. Manca il libero arbitrio prima che le anime si ricongiungano ai corpi, perchè alla libera elezione è necessaria, parlando dell' uomo, la facoltà del riflettere, alla quale servono molte facoltà sensitive. Vero è che le anime si dei reprobì che degli eletti, congiunte o non congiunte ai corpi, hanno ancora una libertà relativa al loro stato; ma questa non è la libertà *bilaterale* che può determinarsi così al bene che al male, e che è fonte del merito per la creatura; essa è la libertà *unilaterale* di poter fare il solo bene, quanto ai giusti, il solo male, quanto ai reprobì. Che se poi si volesse sostenere, che Dio può dare alle anime separate la facoltà d'arbitrio bilaterale e meritoria, risponderemmo che ciò si opporrebbe alla sua sapienza, mentre avendo posto l'uomo in questa vita, affinchè si meritasse l'eterna beatitudine, dovrebbe poi correggere l'opera sua e ridonare la libertà e il tempo del merito in quella vita che è termine d'ogni cosa. Di più; se ciò fosse, Dio stesso darebbe al malvagio la fiducia e la spinta ad infrangere ogni legge, mentre il pensiero che le pene future un giorno cesseranno, basterebbe a togliere ogni freno al mal fare. D'altra parte, come mai potrebbero avere un mezzo di meritare le anime, separate da quella carne che avrebbero a combattere? Mancherà eziandio dopo che le anime avranno ripigliato il loro corpo, perchè il corpo che ripiglieranno non sarà più strumento e mezzo di ben fare, ma un nuovo fonte di pene e tormenti. I quali tormenti non sarebbero per fermo una condanna, una dannazione, se potessero giovare ai reprobì, onde scontare il debito che hanno con la divina giustizia.

757. Riassumendo diciamo, che all'uomo è dato in questa vita il libero arbitrio, acciocchè possa conseguire il fine della sua natura, che è quello della giustizia e della beatitudine: col cessar di questa vita cessa eziandio l'esercizio del libero arbitrio, non sussistendo più nè la

ragione nè le condizioni psicologiche del medesimo. Perciò l'anima umana porta nell'altra vita quelle disposizioni di volontà e quei meriti che ebbe all'istante che si separò dal corpo, e sottentra alle leggi d'un'immutabile necessità. E così, in quella maniera che l'anima beata non merita più con la sua immutabile giustizia; egualmente all'anima del malvagio non può fruttare maggiormente la sua pena nè per scontare il debito della divina giustizia nè per meritarsi uno stato migliore; giacchè la giustizia grida sempre vendetta, non potendosi pagare i suoi debiti con delle pene necessarie o prive d'ogni intrinseco pregio. Il lasciare poi impunito il mal morale, o il rimettere anche alcun poco della pena dovutagli, senza alcun motivo, sarebbe turbamento dell'ordine, violazione dei diritti della giustizia. Dunque le pene dell'altra vita non possono cessare giammai.

758. S'ingannano dunque coloro i quali pensano che le pene della vita futura possano placare la divina giustizia; giacchè 1.<sup>o</sup> si richiederebbe che quelle pene fossero o scelte liberamente, o almen pazientemente tollerate; il che ripugna con lo stato di una volontà malvagia. Ma i reprobì conservano costantemente quello stato dell'anima ch'ebbero morendo. Dunque non possono più cambiare la loro perversa volontà; e perciò sono sempre malvagi. Che se dura sempre la perversità del loro volere, anche la pena deve sempre durare. Bisogna distinguere fra la pena espiatoria, e la pena di castigo; la prima giova a scontare l'offesa, essendone una riparazione, una ritrattazione; la seconda non giova, perchè viene inflitta a chi più gode del libero arbitrio.

759. Egualmente è un grave inganno quello di coloro i quali, essendo persuasi che le pene non libere non possono giovare ai reprobì, s'inducono a credere che Dio, dopo certo tempo, distruggerà le anime dei reprobì. Ciò ripugna alla sua giustizia, mentre se quelle anime non possono cambiare la loro volontà, nè men Dio può cessare i loro tormenti; ripugna pure alla sapienza, mentre sarebbe costretto distruggere le opere sue per non lasciar sussistere una sì grave loro imperfezione.

760. Il domma dell'immortalità dell'anima umana, se da una parte ci atterrisce al pensiero di quel castigo che attende il malvagio, dall'altra è il più gran con-

forto che possa avere l'uom saggio. Esso ci fa comprendere quanta sia l'eccellenza e la dignità dell'anima umana, la quale è destinata a stringere società col suo Creatore, a concorrere col libero arbitrio all'adempimento de' suoi adorabili disegni, combattendo il male e facendo trionfare il bene, a ttersi, in certa maniera, colle proprie mani una corona non peritura, e a meritarsi una sicura pace ed un regno di gloria nella Città eterna. La quale considerazione, come deve essere sprone fortissimo al ben fare, così deve spingere ognuno a studiare con tanto maggiore impegno la natura di quell'ente che Dio ha destinato ad un fine così eccelso.



FINE DEL VOLUME SECONDO.

210 555

11 A 42010314

# INDICE

## PSICOLOGIA.

|                        |        |
|------------------------|--------|
| Introduzione . . . . . | pag. 7 |
|------------------------|--------|

### LIBRO PRIMO.

|                                                                                                                                                     |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <u>Dell'essenzà dell'anima umana . . . . .</u>                                                                                                      | <u>40</u>  |
| SEZIONE I. Del vero concetto dell'anima umana . . . . .                                                                                             | ivi        |
| CAP. I. Che intendasi per essenza dell'anima umana . . . . .                                                                                        | ivi        |
| CAP. II. Il concetto puro dell'anima umana si deve cercare nell'io,<br>spogliandolo di ciò che all'essenza dell'anima non appar-<br>tiene . . . . . | 41         |
| <u>CAP. III. Si dichiara il concetto puro dell'anima umana . . . . .</u>                                                                            | <u>44</u>  |
| <u>CAP. IV. Si dimostra l'esistenza del sentimento fondamentale . . . . .</u>                                                                       | <u>45</u>  |
| SEZIONE II. Delle proprietà dell'anima umana . . . . .                                                                                              | 47         |
| <u>CAP. I. Dell'unità dell'anima . . . . .</u>                                                                                                      | <u>ivi</u> |
| <u>CAP. II. Dell'identità dell'anima . . . . .</u>                                                                                                  | <u>21</u>  |
| <u>CAP. III. Della semplicità dell'anima . . . . .</u>                                                                                              | <u>23</u>  |
| <u>Art. I. Prove della semplicità dell'anima umana desunte dal te-<br/>stimonio della coscienza . . . . .</u>                                       | <u>24</u>  |
| — II. Prove della semplicità dell'anima dedotte dalle sue stesse<br>proprietà . . . . .                                                             | 25         |
| — III. Prove della semplicità dell'anima umana dedotte dalle sue<br>operazioni . . . . .                                                            | 27         |
| § 1. Il principio senziente è semplice . . . . .                                                                                                    | ivi        |
| § 2. Il principio intelligente è semplice e spirituale . . . . .                                                                                    | 32         |
| — IV. Confutazione del materialismo . . . . .                                                                                                       | 35         |
| CAP. IV. Dell'immortalità dell'anima . . . . .                                                                                                      | 62         |
| CAP. V. Della differenza fra l'anima umana, le Intelligenze pure e<br>le anime belluine . . . . .                                                   | 45         |
| CAP. VI. Della relazione che passa fra l'anima e la natura umana . . . . .                                                                          | 47         |
| CAP. VII. Proprietà provenienti dalla sua unione coll'essere ideale . . . . .                                                                       | 49         |
| SEZIONE III. Dell'unione dell'anima al corpo e del loro reciproco<br>influsso . . . . .                                                             | 52         |

|                                                                                               |       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| CAP. I. Opinioni dei filosofi intorno all'unione dell'anima al corpo                          | p. 53 |
| Art. I. Opinione platonica intorno all'unione dell'anima col corpo                            | 54    |
| — II. Sistema delle cause occasionali                                                         | 56    |
| — III. Sistema dell'armonia prestabilita                                                      | 63    |
| — IV. Sistema del mediatore plastico                                                          | 66    |
| — V. Sistema dell'influsso fisico                                                             | 69    |
| CAP. II. Il nesso che congiunge l'anima al corpo è un nesso di sensilità                      | 71    |
| CAP. III. In che maniera l'anima razionale sia congiunta al corpo                             | 74    |
| CAP. IV. Rapporti di attività e passività tra l'anima e il corpo                              | 77    |
| Art. I. Dell'attività del corpo sull'anima razionale                                          | 79    |
| — II. Della prima maniera onde il principio razionale opera sul corpo, cioè come intelligenza | 80    |
| — III. Della seconda maniera onde il principio razionale opera sul corpo, cioè come volontà   | 82    |
| CAP. V. Alcune parole sul magnetismo animale                                                  | 84    |

## LIBRO SECONDO.

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| Dello sviluppo dell'anima umana                             | 92 |
| SEZIONE I. Analisi delle potenze e facoltà dell'anima umana | 95 |

### PARTE PRIMA.

#### Natura e distinzione delle potenze.

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. I. Definizione della potenza in generale                              | ivi |
| CAP. II. Se le potenze dell'anima umana siano lo stesso che la sua essenza | 97  |
| CAP. III. Distinzione delle diverse potenze                                | 98  |
| Art. I. Qual sia il criterio della distinzione delle potenze               | ivi |
| — II. Delle potenze primitive dell'anima umana                             | 99  |
| — III. Della potenza risultante, o sia della ragione                       | 102 |
| — IV. Distinzione tra le potenze attuali e le potenze virtuali             | ivi |
| — V. Delle facoltà passive e recettive, e delle facoltà attive             | 104 |

### PARTE SECONDA.

#### Facoltà passive del senso.

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. I. Del senso in generale e delle varie sue specie             | 107 |
| CAP. II. Facoltà passive della sensitività corporea                | 108 |
| Art. I. Della sensitività corporea universale e particolare        | ivi |
| — II. Condizioni della sensitività corporea                        | 109 |
| — III. Origine del sentimento corporeo                             | 121 |
| — IV. Delle particolari percezioni dei sensi corporei              | 124 |
| — V. Analisi della parte subiettiva delle sensazioni               | 131 |
| — VI. Analisi della parte estrasubiettiva delle nostre sensazioni  | 132 |
| — VII. Della facoltà di conservare o riprodurre i sentimenti ayuti | 135 |
| — VIII. Della facoltà di congiungere i sentimenti corporei         | 142 |
| — IX. Affetti e passioni animali                                   | 144 |



|                                                                                       |          |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| CAP. III. Sensività spirituale . . . . .                                              | pag. 115 |
| Art. I. Natura della sensitività spirituale . . . . .                                 | ivi      |
| — II. Delle varie specie del sentimento spirituale . . . . .                          | 119      |
| § 1. Sentimenti spirituali passivi . . . . .                                          | 116      |
| § 2. Sentimenti spirituali attivi. Delle varie specie di affetti spirituali . . . . . | 118      |
| § 3. Delle varie specie di passioni spirituali . . . . .                              | 154      |

### PARTE TERZA.

|                                            |     |
|--------------------------------------------|-----|
| Facoltà attive del senso . . . . .         | 156 |
| CAP. I. Dell'istinto animale . . . . .     | ivi |
| Art. I. Dell'istinto vitale . . . . .      | 157 |
| — II. Dell'istinto sensuale . . . . .      | 160 |
| CAP. II. Dell'istinto spirituale . . . . . | 161 |

### PARTE QUARTA.

#### Facoltà passive dell'intelligenza.

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAP. I. Dell'intelletto . . . . .                                                          | 163 |
| CAP. II. Della potenza risultante della ragione . . . . .                                  | 164 |
| CAP. III. Facoltà della cognizione diretta, o sia della percezione intellettuale . . . . . | 167 |
| CAP. IV. Facoltà della cognizione riflessa . . . . .                                       | 173 |
| Art. I. Della facoltà di attendere e di riflettere . . . . .                               | 174 |
| — II. Dei vari modi, onde opera la riflessione parziale . . . . .                          | 175 |
| CAP. V. Delle facoltà di ritenere e richiamare le cognizioni acquisite . . . . .           | 184 |
| CAP. VI. Della forza sintetica umana . . . . .                                             | 188 |

### PARTE QUINTA.

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Facoltà attive dell'intelligenza umana . . . . .                                                | 192 |
| CAP. I. Della volontà . . . . .                                                                 | 193 |
| Art. I. Concetto e natura della volontà . . . . .                                               | ivi |
| — II. Facoltà della volizione affettiva . . . . .                                               | 197 |
| — III. Facoltà della volizione apprezzativa . . . . .                                           | 199 |
| — IV. Facoltà della elezione . . . . .                                                          | 198 |
| — V. Facoltà morale. — Libertà . . . . .                                                        | 200 |
| CAP. II. Si dichiara maggiormente la distinzione tra la semplice volontà e la libertà . . . . . | 203 |
| Art. I. Della spontaneità o libertà da ogni violenza . . . . .                                  | ivi |
| — II. Della libertà di indifferenza o sia da ogni necessità . . . . .                           | 205 |
| — III. Delle cause che impediscono o indeboliscono la libertà . . . . .                         | 211 |
| SEZIONE II. Dell'esercizio delle potenze . . . . .                                              | 215 |
| CAP. I. D'onde dipende l'esercizio delle potenze in generale . . . . .                          | ivi |
| CAP. II. Delle cause in particolare che movono al loro esercizio le diverse potenze . . . . .   | 216 |
| Art. I. Cause moventi le facoltà passive . . . . .                                              | 217 |
| — II. Del linguaggio come stimolo e mezzo della riflessione . . . . .                           | 219 |

|                                                                                                                 |          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| § 1. Necessità di alcuni segni sensibili per lo sviluppo della ragione . . . . .                                | pag. 219 |
| § 2. Dell'origine del linguaggio . . . . .                                                                      | 231      |
| Art. III. Cause moventi le facoltà attive . . . . .                                                             | 237      |
| § 1. Cause moventi l'istinto animale . . . . .                                                                  | 238      |
| § 2. Cause moventi l'istinto spirituale, la volontà e la libertà . . . . .                                      | 249      |
| SEZIONE III. Influsso reciproco delle potenze . . . . .                                                         | 252      |
| CAP. I. Influsso reciproco fra le potenze sensitive e le Intellettive e razionali . . . . .                     | Ivi      |
| CAP. II. L'uso della ragione richiede il concorso simultaneo di molte potenze . . . . .                         | 254      |
| CAP. III. Subordinazione di tutte le potenze alla volontà . . . . .                                             | 256      |
| SEZIONE IV. Della perfezione dell'anima umana nascente dall'esercizio delle sue potenze . . . . .               | 260      |
| CAP. I. In che consista l'ultima perfezione dell'anima umana . . . . .                                          | Ivi      |
| CAP. II. Sviluppo dell'intelligenza umana . . . . .                                                             | 262      |
| CAP. III. Se il nostro intelletto, colle forze naturali, possa giungere a percepir Dio in questa vita . . . . . | 266      |
| CAP. IV. Sviluppo del sentimento . . . . .                                                                      | 270      |
| CAP. V. Sviluppo della volontà . . . . .                                                                        | 273      |
| CAP. VI. Degli abiti . . . . .                                                                                  | 275      |
| CAP. VII. Del vario crescere e scemare dell'anima umana . . . . .                                               | 279      |

## LIBRO TERZO.

|                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dei destini dell'anima umana . . . . .                                                                                      | 290 |
| CAP. I. Stato della quistione . . . . .                                                                                     | Ivi |
| CAP. II. L'anima umana è creata per la giustizia e la felicità . . . . .                                                    | 293 |
| CAP. III. L'anima umana è destinata primieramente all'esercizio della giustizia . . . . .                                   | 294 |
| CAP. IV. Dei mezzi, di cui l'uomo abbisogna per adempiere il suo primo fine . . . . .                                       | 298 |
| CAP. V. L'anima umana è destinata a godere del bene della felicità in questa vita, e della beatitudine nell'altra . . . . . | 303 |
| Art. I. Dei vari gradi del bene umano eudemonologico . . . . .                                                              | Ivi |
| — II. Il bene eudemonologico, a cui l'anima umana è destinata, non può ottenersi in questa vita . . . . .                   | 307 |
| — III. Prove della vita futura . . . . .                                                                                    | 314 |
| — IV. La vita futura durerà in eterno . . . . .                                                                             | 320 |

